

### "So richtig wie möglich leben": Vier Studien über radikale europäische Humanistinnen und Humanisten aus dem zwanzigsten Jahrhundert

Schäfer, Torsten

Erstveröffentlichung / Primary Publication

Monographie / monograph

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schäfer, T. (2021). "So richtig wie möglich leben": Vier Studien über radikale europäische Humanistinnen und Humanisten aus dem zwanzigsten Jahrhundert. Mainz. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-73193-5>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

**Torsten Schäfer**

**„So richtig wie möglich leben“**

**Vier Studien über radikale europäische Humanistinnen und Humanisten aus  
dem 20. Jahrhundert**

**Mainz, März 2021**

## Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	S. 6
1.1 Literaturverzeichnis.....	S.20
2. Über das beschädigte Leben der Kritischen Theoretiker.....	S.24
2.1 Der politische Scharfsinn der Kritischen Theoretiker.....	S.27
2.2 Das Licht der Aufklärung.....	S.30
2.3 Das konsequente Bewusstsein der Unfreiheit bei Adorno.....	S.33
2.4 Die politische Absenz der Kritischen Theoretiker.....	S.35
2.5 Adorno im US-amerikanischen Exil.....	S.38
2.6 Adorno in der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft.....	S.42
2.7 Die ästhetische Lebensfeindlichkeit und Intoleranz bei Adorno.....	S.49
2.8 Zwischenfazit.....	S.54
2.9 Der etwas andere Kritische Theoretiker: Herbert Marcuse.....	S.55
3. Zur Aktualität von <i>Repressive Toleranz</i> .....	S. 57
3.1 Marcuses psychoanalytische Utopie.....	S.61
3.2 Die „neue Sensibilität“ als politischer Faktor.....	S.64
3.3 Missverständliches und politische Irrtümer bei Marcuse.....	S.66
3.4 Zusammenfassung.....	S.68
3.5 Literaturverzeichnis.....	S.69
4. Zur existenzialistischen Lebensweise von Simone de Beauvoir und Jean-Paul Sartre.....	S.74

4.1 Zur Philosophie der Freiheit.....	S.75
4.2 Sartres Interesse an anderen Menschen.....	S.79
4.3 Die antibürgerliche Haltung.....	S.81
4.4 De Beauvoirs Ausbruch aus der Rolle der bürgerlichen Frau.....	S.88
4.5 Das Wandern und de Beauvoirs Naturverbundenheit.....	S.90
4.6 Die Auslandsreisen.....	S.95
4.7. Sartre und der Zweite Weltkrieg.....	S.99
4.8. Sartres Kritik des Antisemiten.....	S.104
4.9 De Beauvoir und Sartre als öffentliche Intellektuelle in der Nachkriegszeit....	S.107
5. Exkurs zu <i>Der Mensch in der Revolte</i> von Albert Camus.....	S.111
5.1 Das politische Engagement gegen den Kolonialismus.....	S.113
5.2 De Beauvoir im Alter.....	S.120
5.3 Sartre und das Schreiben.....	S.124
5.4 Die lebenslange Liebe und Freundschaft von de Beauvoir und Sartre.....	S.127
5.5 Keine Widerlegung.....	S.132
5.6 Jean-Paul Sartre heute.....	S.135
5.7 Zusammenfassung.....	S.137
5.8 Exkurs: Braucht es noch eine weitere de Beauvoir-Biographie?.....	S.141
5.9 Literaturverzeichnis.....	S.144
6. Erich Fromm - der Kritische Theoretiker, der in Amerika dazugehörte.....	S.150
6.1 Sozialisation.....	S.151
6.2 Die Furcht vor der Freiheit.....	S.153

6.3 Die Flucht ins Autoritäre.....	S.156
6.4 Die Flucht in den Konformismus.....	S.160
6.5 Der „Marketing“-Charakter.....	S.162
6.6 Richtigere Aspekte von <i>Die Kunst des Lebens</i> .....	S.165
6.7 Fromm, der Holocaust und sein größter politischer Fehler.....	S.176
6.8 Fromms Kritik am Zionismus.....	S.184
6.9 Fromm als Psychotherapeut.....	S.187
7. Zum Dissens zwischen Marcuse und Fromm.....	S.194
7.1 Fromm als Weltbürger mit gewissen Einschränkungen.....	S.202
7.2 Fromms Plädoyer für eine ökologische Lebensweise.....	S.206
7.3 Fromms Kritik der Entfremdung.....	S.211
7.4 Erich Fromm heute.....	S.219
7.5 Zusammenfassung.....	S.220
7.6 Literaturverzeichnis.....	S.223
8. Ernst Bloch – das richtigere Leben als „aufrechter Gang“.....	S.230
8.1 Slavoi Zizek und der „Mut der Hoffnungslosigkeit“.....	S.232
8.2 Politische Irrtümer in der Philosophie von Bloch.....	S.234
8.2.1 Blochs Aussagen über die Sowjetunion.....	S.234
8.2.2 Blochs Aussagen über die Frauenbewegung.....	S.237
8.2.3 Blochs Aussagen über den Zionismus.....	S.239
8.3. Hoffnungsbegriffe im Werk von Bloch.....	S.244
8.3.1 Blochs Hoffnungsbegriff in jungen Jahren.....	S.245

8.3.2 Hoffnung als „militanter Optimismus“ .....	S.247
8.3.3 Die Hoffnung auf das Gelingen.....	S.248
8.3.4 Hoffnung nach der Enttäuschung.....	S.250
8.4 Blochs Antifaschismus.....	S.253
8.5 Blochs Kampf gegen den Hunger.....	S.257
8.6 Ein Zeitalter des „Noch-Nicht-Bewussten“ .....	S.259
8.7 Blochs Messianismus.....	S.262
8.8 Eine „Naturalisierung der Natur“ und eine „Humanisierung des Menschen“ ..	S.263
8.9 Blochs Utopie einer vollkommenen Gesellschaft.....	S.265
9. Zur Verhältnisbestimmung von Subjekt und Objekt.....	S.268
9.1 Bloch und Karl May.....	S.275
9.2 Eine Welt ohne Entfremdung.....	S.278
9.3 Ein antinationalistischer Heimat-Begriff.....	S.283
9.4 Noch einmal: der „aufrechte Gang“ .....	S.287
9.5 Zusammenfassung.....	S.290
9.6 Literaturverzeichnis.....	S.293
10. Schlussbetrachtung.....	S.299

## 1. Einleitung

Der Sozialwissenschaftler Harald Welzer hat im Jahre 2009 in seiner Schrift *Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird* die möglichen sozialen Folgen des Klimawandels antizipiert. Er hatte zum Zeitpunkt der Veröffentlichung wenig Hoffnung, dass es noch gelingen könnte, eine weltweite Klimakatastrophe abzuwenden. Er hielt es damals für wahrscheinlich, dass wir in der westlichen Zivilisation einfach „weitermachen-wie-üblich“. Welzer sind eindruckliche Sätze gelungen, die bis heute gültig geblieben sind. Er schrieb:

„Würde man sich die Strategie des Weitermachen-wie-üblich herunterdekliniert auf die Ebene eines Individuums vorstellen, hätte man dagegen sofort eine soziopathische Person vor Augen, die nicht das mindeste Problem hat, das 70-fache aller anderen Personen zu verdienen und trotzdem in erheblichem Umfang deren Rohstoffe zu konsumieren, die deshalb das 15-fache an Energie, Wasser und Nahrungsmittel verbraucht und im Vergleich zu weniger begünstigten Personen das 9-fache an Schadstoffen wieder an die Umwelt abgibt. Diese soziopathische Person ist darüberhinaus kategorisch uninteressiert an den Lebensbedingungen ihrer Kinder und Enkel und nimmt bei all dem in Kauf, dass wegen ihm und seinesgleichen 852 Millionen Menschen Hunger leiden und über 20 Millionen auf der Flucht sind. Einen solchen Menschen würde man nach allen normativen Kriterien für sozial nicht integriert halten, einfach gesprochen für einen gefährlichen Schmarotzer, dem besser heute als morgen das Handwerk gelegt gehörte.“ (Welzer, 2009, S. 252-253)

Es ist elf Jahre her, dass Welzer den westlichen Lebensstil mit Verve als das beschrieben hat, was er nämlich ist: eine enorm Ressourcen-verschwendende Lebensweise auf der Nordhalbkugel der Erde, die voraussetzt, dass die Menschen auf der Südhalbkugel und die Natur hemmungslos ausgebeutet werden. Ulrich Brand und Markus Wissen nennen die Lebensweise in der westlichen Zivilisation eine „imperiale Lebensweise“, weil die sozialen und ökologischen Probleme der westlichen Lebensweise in die Länder des armen Südens externalisiert werden.<sup>1</sup> Die Folgen der „imperialen Lebensweise“ werden immer dramatischer. Das Klima erwärmt sich, Extremwetterereignisse nehmen unübersehbar zu. In manchen Regionen der sogenannten „Dritten Welt“ wird es inzwischen so heiß, dass die

<sup>1</sup>Vgl. Brand; Wissen, 2017.

Menschen vom Land in die Städte und von dort nach Europa fliehen müssen. Der Hunger nimmt u.a. infolge von Dürren in Afrika wieder zu, was zum Teil zu gewalttätigen Konflikten führt, die man als Klimakriege bezeichnen könnte. Täglich sterben zig Tier- und Pflanzenarten aus, weil die Menschen mit ihrer kapitalistischen Produktionsweise ihnen die Lebensgrundlage zerstört hatten. Jetzt wurde bekannt, dass der Bestand an geflügelten Insekten in Deutschland in den letzten dreißig Jahren um 75% geschrumpft ist. Alle öffentlichen Warnungen werden in den Wind geschrieben: die Majorität der Menschen im Westen ändert ihre „imperiale Lebensweise“ nicht. Wir amüsieren und konsumieren uns zu Tode.<sup>2</sup> Wider besseres Wissen machen wir weiter-wie-üblich: die meisten Menschen im Westen kaufen weiterhin Autos mit Brennstoffmotoren, fliegen mit Düsenmaschinen mindestens einmal im Jahr in den Urlaub, verzehren jährlich Fleischberge usw. usf. Auf diese Weise steuern wir auf eine Klimakatastrophe zu, die uns die nachfolgenden Generationen zum Vorwurf machen werden. Es reicht nicht aus, die Kohlekraftwerke stillzulegen, aber selbst das kriegen wir bislang trotz ehrgeiziger Klimaabkommen nicht auf die Reihe. Es wird vor dem Hintergrund der kollektiven Unfähigkeit, die „imperiale Lebensweise“ freiwillig zu ändern, in gewissen Kreisen über mögliche Ökodiktaturen nachgedacht. Der Verfasser dieses Buches will sich dafür stark machen, dass die Demokratie und mit ihr die Grund- und Menschenrechte erhalten bleiben. Ich werde hier Vorschläge machen, wie Menschen ökologischer, klimafreundlicher und nachhaltiger leben können. Es scheint eine Illusion von Bündnis 90/Die Grünen und ihren Vordenkerinnen und Vordenkern in der Heinrich-Böll-Stiftung zu sein, dass im Rahmen der kapitalistischen Produktionsweise die Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen gelingen kann. Der Kapitalismus erzeugt aus globaler Perspektive immer neues Wachstum und das führt zu immer weiterer Zerstörung der Natur. Die Regenwälder werden abgeholzt, damit man auf dem Boden Palmpflanzen anbauen kann, um Palmöl zu gewinnen, das für Konsumprodukte in den reichen Ländern benötigt wird. Was bedeutet das für das Individuum im Westen? Es kann sich politisch für eine klimafreundliche Wirtschaftsform engagieren und es kann den eigenen Lebensstil verändern, eine richtigere Lebensweise wählen. Der Psychoanalytiker Erich Fromm hat im 20. Jahrhundert dargelegt, wie die Menschen in der westlichen Zivilisation umweltfreundlicher und zufriedener leben könnten. Dies hat er aber weniger in

<sup>2</sup>Vgl. Postman, 1985.



seinen wissenschaftlichen Publikationen getan, sondern vor allem in den beiden populärwissenschaftlichen Schriften *Die Kunst des Liebens* und *Haben oder Sein*. Über beide Bücher ist seinerzeit in Akademikerkreisen teilweise die Nase gerümpft worden. Hier wird die Annahme vertreten, dass die beiden Schriften, die an ein allgemeines Publikum gerichtet sind, nicht zu den Schwächen, sondern zu den Stärken in Fromms Denken zählen. Von ihnen können Menschen heute noch lernen, wie sie klimafreundlicher, umweltfreundlicher und nachhaltiger, also richtiger leben können. Fromms Gedanken werden hier als ein Modell zur Überwindung der „imperialen Lebensweise“ gelesen.

Nach Theodor W. Adorno gibt es kein richtiges Leben im falschen. Das Leben wird für den Einzelnen Adorno zufolge solange falsch bleiben, bis „die Schmach des Geldverdienens“ historisch überwunden sein wird.<sup>3</sup> Solange die meisten Lohnabhängigen sich in den Betriebshierarchien unterordnen und sich gehorsam zeigen müssen, solange die Tätigkeiten im Berufsleben zumeist nicht ihren Bedürfnissen entsprechen, solange sie acht Stunden am Tag und vierzig Stunden in der Woche in den Betrieben verbringen müssen, solange die Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer ihre Arbeitskraft verkaufen müssen und so zu einer Ware werden, wird es kein richtiges Leben geben können. In der kapitalistischen Gesellschaft sind die Menschen weitgehend fremdbestimmt und müssen das Eigene permanent unterdrücken. Daraus resultiert ein Selbsthass, der immer öfter in Fremdenfeindlichkeit und Rassismus umschlägt. In unserer Gesellschaft läuft vieles falsch. Eine Liste mit den gesellschaftlichen Fehlentwicklungen wäre lang. Die Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer können in Gewerkschaften für bessere Arbeitsbedingungen kämpfen, aber solange es die kapitalistische Form von Lohnarbeit gibt, müssen sie normalerweise einen Beruf ausüben, um den Lebensunterhalt zu sichern. Es stellt sich die Frage, wie trotz allem richtiger gelebt werden kann. Die wenigen Freiheitsspielräume in dieser Gesellschaft machen es nicht grundsätzlich unmöglich, sich einen Beruf auszusuchen, in dem die Arbeit weniger entfremdet und wertvoller für die Gesellschaft ist. Adorno wollte „*mit all den unvermeidbaren Widersprüchen und Konflikten, die das nach sich zieht, versuchen, die Existenzform vorwegzunehmen, die die eigentlich richtige wäre.*“ (Adorno, zitiert nach Schmid, 2004, S. 14) In dieser Formulierung ist ein Denkfehler von Adorno enthalten. Es gibt nicht das eine „richtige“ Leben. Erwünscht ist vielmehr eine

3Vgl. Adorno, 1951, S. 15.

vielfältige, pluralistische Gesellschaft, in der verschiedene Lebensentwürfe nebeneinander existieren können. Kritische Denkerinnen und Denker stehen vor dem Hintergrund der drohenden Klimakatastrophe vor der Aufgabe, Modelle zu entwickeln, wie richtiger gelebt werden kann. Die in diesem Kontext richtige Formulierung habe ich bei Lew Tolstoi gefunden:

„Das wahre Leben verläuft in der Gegenwart. Was war, gibt es nicht mehr, was sein wird, gibt es noch nicht, es gibt nur das, was jetzt ist. Jetzt richtig zu leben – danach und nur danach sollte man mit allen Kräften der Seele streben. Wenn die Menschen lehren, man sollte in diesem Leben für das künftige leben, glaube ich ihnen nicht. Wir kennen und leben nur dieses Leben. Und deshalb sollte man alle Kräfte drauf richten, um in diesem Leben – und nicht nur insgesamt, sondern in jeder Stunde dieses Lebens - so richtig wie möglich zu leben.“  
(Tolstoi, Für alle Tage. Ein Lebensbuch, S. 138)

Die wichtigste Frage, die in diesem Text diskutiert werden soll, ist die, wie man in einer ziemlich falschen Gesellschaft so richtig wie möglich leben kann. Versuche, so richtig wie möglich zu leben, können verschiedene Erscheinungsformen haben. Adorno wollte eine Existenzweise vorwegnehmen, die man als richtiger bezeichnen könnte. Die hier vertretene These wird sein, dass Adorno und die anderen Kritischen Theoretiker zwar einen politischen Scharfsinn entwickelt hatten, von dem man bis heute profitieren kann, dass das Leben von ihnen den heutigen Menschen aber nicht als Vorbild dienen kann, weil es ihnen nicht vergönnt war, richtiger zu leben. Die Kritischen Theoretiker waren in finsternen Zeiten, die diverse politische Megakatastrophen mit sich brachten, Überlebenskünstler, von der Kunst des Lebens verstanden sie weniger, weil das ihre zu beschädigt war.

Die Frage nach dem richtigeren Leben wird mit Hilfe von Philosophen, einem Psychoanalytiker und einer philosophisch gebildeten Schriftstellerin erörtert. Ausgangsthese wäre, dass es Intellektuelle im 20. Jahrhundert gab, denen es gelungen war, richtiger zu leben. Eine solche These mag überraschen. Philosophinnen und Philosophen im Besonderen und Denkerinnen und Denker im Allgemeinen werden einem Klischee des gesunden Menschenverstands zufolge als vergeistigt, unpraktisch und lebensuntüchtig angesehen. Dass man gerade von solchen Menschen lernen kann, wie man so richtig wie möglich leben kann, mag wie eine Provokation klingen. Eine der Hauptbeschäftigungen von Intellektuellen ist das

Studium von Büchern. Für sie gehört eine intensive Auseinandersetzung mit klugen Gedanken zum Leben wie die tägliche Morgenwäsche. Die regelmäßige Lektüre von Büchern mit intelligentem Inhalt ist etwas, das man von Intellektuellen lernen kann. Die millionenfache Auflage der Bildzeitung und die Einschaltquoten von RTL und RTL2 lassen beispielhaft erahnen, wie unmündig viele Bürgerinnen und Bürger in den westlichen Staaten geworden sind. Im Internet nehmen die Fake-News überhand. Die selbstverschuldete Unmündigkeit führte in jüngster Zeit zu Wahlentscheidungen, über die man nur den Kopf schütteln und die zu ernststen politischen Krisen führen kann. Die Wahl Donald Trumps zum US-Präsidenten im Jahre 2016 war Ausdruck einer massenhaften Unmündigkeit, die vermieden werden könnte, wenn weit mehr Wahlberechtigte sich mit klugen politischen Denkerinnen und Denkern befassen würden. Intellektuelle beschäftigen sich mit Büchern von intelligenten Autorinnen und Autoren deshalb, weil sie Dummheit schlecht ertragen können und weil sie von ihnen lernen wollen. Das Ergebnis ist, dass einige von ihnen eine Philosophie entwickelten, die es ihnen gestattete, richtiger zu leben. Auf den heutzutage zumeist vergessenen französischen Existenzialismus bin ich 2017 durch das Buch *Das Café der Existenzialisten. Freiheit, Sein und Aprikosencocktails* von Sarah Bakewell aufmerksam geworden. Auf den letzten Seiten ihrer Schrift schreibt sie:

„Als ich Sartre und Heidegger erstmals las, konnte ich mir gar nicht vorstellen, dass die Eigentümlichkeiten der Persönlichkeit oder die Details der Biographie eines Philosophen bedeutsam sein könnten. Diese Haltung war damals zwar gängig, aber ich war noch viel zu jung, um viel Sinn für historische Zusammenhänge zu besitzen. Ich berauschte mich an Ideen, ohne deren Bezug zu realen Geschehnissen und zu all den merkwürdigen Daten und Fakten im Leben ihrer Erfinder. Es kam nicht auf das Leben an, sondern auf die Ideen. Dreißig Jahre später bin ich der gegenteiligen Ansicht. Ideen sind aufregend, aber die Menschen, die sie äußern sind es noch viel mehr. Deshalb ist von allen existenzialistischen Werken Simone de Beauvoirs Autobiographie mit ihrem Porträt der Komplexität des menschlichen Lebens und der sich ständig verändernden Struktur der Welt am wenigsten ermüdend.“ (Bakewell, 2016, S. 369)

Über den Antisemiten Martin Heidegger mag ich mich hier nicht äußern.<sup>4</sup> Die existenzialistische Lebensweise von Simone de Beauvoir und Jean-Paul Sartre war wesentlich Niederschlag ihrer philosophischen Ideen. Ihre philosophischen Ideen und ihr Leben beeinflussten sich wechselseitig. Bakewell hat richtig erkannt, dass de Beauvoir und Sartre ein spannendes, interessantes und aufregendes Leben führten. In der Studie über das Leben der beiden soll herausgearbeitet werden, wie es de Beauvoir und Sartre in jungen Jahren geschafft hatten, gemeinsam richtiger zu leben. Ihr Leben war de Beauvoir und Sartre nicht in allen Lebensabschnitten gleichermaßen gut gelungen, aber ihre lebenslange Freundschaft und Liebe können als Modell dafür dienen, wie richtiger gelebt werden kann.

Wir leben in einer weitgehend utopielosen Epoche. Wenn es in einem Soziologie-Seminar an einer westdeutschen Universität in den 1990er Jahren um Karl Marx ging, dann wurde er womöglich als ein ökonomiekritischer Humanist gepriesen, aber über die utopischen Gehalte in seinem Werk wurde gar nicht debattiert.<sup>5</sup> Sie wurden schlicht verschwiegen. Wenn sich Soziologen heute auf Marx und Engels stützen, dann überwiegend auf ihre Analyse der Kapitalakkumulationslogik.<sup>6</sup> Die Marxsche Theorie wird zuweilen halbiert, indem ihr der utopische Stachel gezogen wird.<sup>7</sup> Eine Gesellschaft jenseits des Kapitalismus kann und will sich heute fast niemand mehr vorstellen. Wir können, wie Hans Jürgen Krysmanski treffend bemerkte, eher den Untergang der Welt als das Ende des Kapitalismus gedanklich imaginieren.<sup>8</sup> Für die meisten Linksintellektuellen im 20. Jahrhundert war es dagegen eine Selbstverständlichkeit, auf eine Gesellschaft zu hoffen, in der die kapitalistische Produktionsweise und mit ihr die Entfremdung überwunden wären. Die heute lebenden Generationen in der westlichen Zivilisation haben weitgehend aufgehört, vom besseren Leben zu träumen. Ihnen soll mit diesem Band Mut gemacht werden, ein richtigeres Leben zu führen und darauf hoffen und dafür kämpfen zu lernen, dass

4Vgl. Trawny, 2014.

5 Vgl. AG Soziologie, 1993, S. 183-211.

6Aktuelle Analysen der Kapitalakkumulation unterscheiden sich jedoch oft von denen von Marx und Engels. Oliver Nachtwey betreibt solche Analysen größtenteils „nüchtern“, „distanziert“ und „wertfrei“. Die Empörung von Marx und Engels über unhaltbare gesellschaftliche Zustände fehlt bei einigen heutigen akademischen Marxistinnen und Marxisten weitgehend. Vgl. Nachtwey, 2016.

7Ein aktuelles Beispiel für die Halbierung des Werkes von Marx und Engels wäre die Schrift „Die Abstiegs-gesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne“ von Oliver Nachtwey. Nachtwey analysiert die wichtigsten Entwicklungstendenzen der Gegenwartsgesellschaft und stützt sich dabei auf Marxens Theorie der Kapitalakkumulationslogik. Utopische Gehalte im Werk von Marx und Engels klammert Nachtwey jedoch systematisch aus. Vgl. Nachtwey, 2016.

8Vgl. Krysmanski, 2012.

die Menschheit doch noch in einen „wahrhaft menschlichen Zustand“ eintritt.<sup>9</sup> Ohne Hoffnung werden sich die großen Menschheitsprobleme, wie z.B. der Klimawandel, Genozide und Menschenrechtsverletzungen, die Armut auf der Südhalbkugel der Erde und die Unterdrückung der Frauen in den meisten Kulturen, nicht lösen lassen.<sup>10</sup> Es ist ein Philosoph aus dem 20. Jahrhundert gewesen, der die Hoffnung zum Zentralbegriff seiner Philosophie gemacht hat. In dieser Studie werden Ernst Blochs verschiedenen Hoffnungsbegriffe und seine utopischen Vorstellungen eingehend diskutiert. In einem richtigeren Leben würden sich die Menschen für die richtigere Einrichtung der Gesellschaft einsetzen und sie wären von der Hoffnung beseelt, dass die richtigere Einrichtung der Gesellschaft erzielt werden kann. Diese Hoffnung ist nach dem Fall der Mauer kollektiv verlernt worden. Eine Auseinandersetzung mit dem Werk von Ernst Bloch mag helfen, die Hoffnung auf ein besseres Leben nicht länger aufzugeben. Es muss thematisiert werden, dass sich Bloch in verschiedenen Zusammenhängen erheblich politisch geirrt hat, aber das muss nicht zwangsläufig bedeuten, dass damit seine ganze Philosophie obsolet geworden ist. Mit Margaret Atwood müssen wir uns heute fragen: *„In was für einer Welt wollen wir leben?“* (Atwood, Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2017, FR vom 16.10.2017)

In diesen Studien wird die Frage nach dem besseren, genauer gesagt nach dem richtigeren Leben gestellt. Der Mensch wird dabei als Homo Sociologicus betrachtet. Die Frage nach dem richtigeren Leben wird, wie gezeigt, mit Hilfe von Intellektuellen aus dem 20. Jahrhundert beantwortet. Gemeint sind die Kritischen Theoretiker (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Leo Löwenthal und Herbert Marcuse), Simone de Beauvoir und Jean-Paul Sartre, Erich Fromm und Ernst Bloch. Retrospektiv lässt sich konstatieren: ihre utopischen Erwartungen wurden nicht erfüllt. Die utopischen Gehalte in ihren Werken haben sich aber am Leben erhalten, weil versäumt ward, sie zu verwirklichen. Man kann sich fragen, weshalb gerade europäische Linksintellektuelle aus dem 20. Jahrhundert auf humanistische Utopien nicht verzichten mochten. Die Kritischen Theoretiker, de Beauvoir und Sartre, Fromm und Bloch wurden durch die Ereignisse des Zweiten Weltkriegs nachhaltig geprägt. Im Leben all der genannten europäischen Intellektuellen waren der Zweite Weltkrieg und seine Zerstörungen eine Zäsur. Im Fall von de Beauvoir und Sartre hat der

<sup>9</sup>Vgl. Horkheimer; Adorno, 1944, S. 1.

<sup>10</sup>Vgl. Schäfer, 2017.

Zweiter Weltkrieg ihr bis dahin richtiges Leben für immer zunichte gemacht. Einige der genannten europäischen Intellektuellen hatten nach den politischen Megakatastrophen jede Hoffnung verloren, andere hielten verbissen an ihr fest. Gemein ist allen, dass sie sich an humanistischen Utopien orientierten, die in den westlichen Demokratien wegen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse und im Sowjetimperium wegen des Demokratiemangels und untauglicher Wirtschaftskonzepte nie Realität wurden. Viele der europäischen Linksintellektuellen wollten der Barbarei im 20. Jahrhundert eine umfassende Humanisierung des Menschen entgegensetzen. Ihr Humanismus äußerte sich in einer radikalen Kritik an Unterdrückung, Ausbeutung und Diskriminierung. Ihnen war bewusst, dass ein richtiges Leben allen Mitgliedern der Gesellschaft erst dann zuteil werden kann, wenn die Herrschaftsverhältnisse beseitigt werden. Solange diese weiterexistieren, bleibt nichts anderes übrig, als zu versuchen, so richtig wie möglich zu leben. Im letzten Kapitel von *Die Kunst des Lebens* schrieb Fromm:

„Nachdem wir uns bisher mit dem theoretischen Aspekt der Kunst des Lebens befasst haben, stehen wir jetzt vor dem weit schwierigeren Problem, wie man die Kunst des Lebens in die Praxis umsetzen kann. (...) Das Problem wird dadurch noch komplizierter, dass heute die meisten Menschen - und demnach auch die Leser dieses Buches – erwarten, dass man ihnen Do-it-yourself-Rezepte gibt, was in unserem Fall heißt, dass sie eine praktische Anleitung in der Kunst des Lebens erwarten. Ich fürchte, dass jeder, der das von diesem letzten Kapitel erwartet, schwer enttäuscht sein wird.“ (Fromm, 1956, S. 167)

Anders als in der *Kunst des Lebens* werden hier Grundaxiome richtigen Lebens klar benannt. Diese Studien werden von der Prämisse des arabischen Philosophen al-Farabi geleitet, demzufolge das Glück des Einzelnen von den gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen abhängt.<sup>11</sup> Sie sind verfasst worden, um zu einer Politisierung anzuregen. Es werden Lebensentwürfe von Intellektuellen erörtert, die im Falle von de Beauvoir- und Sartre als Modell dafür dienen können, wie in einer Gesellschaft mit Zügen eines Herrschafts- und Verblendungszusammenhangs richtig gelebt werden kann. Es wird nach mutigen Menschen gesucht, die sich in einer Gesellschaft, in der häufig die *Furcht vor der Freiheit* gelehrt wird, ihre Freiheiten nehmen. Vor allem wird nach gesellschaftlichen Perspektiven für eine klimafreundliche, nachhaltige und ökologische Lebensweise gesucht.

<sup>11</sup>Vgl. Tibi, 1998, S. 133-150.

Der radikale Humanismus der hier genannten deutsch-jüdischen und französischen Intellektuellen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde von seinen Nachfolgerinnen und Nachfolgern zumeist nicht fortgeführt und weiterentwickelt. In Frankreich kamen seit den 1980er Jahren nacheinander der Strukturalismus, der Poststrukturalismus, der Konstruktivismus und der Dekonstruktivismus in Mode. Der aufgeklärte Humanismus eines Sartre und eines Adorno war für Vertreterinnen und Vertreter der „Postmoderne“ nur „alteuropäisches“ Denken. Alles wurde beliebig. Freiheit, der Zentralbegriff in Sartres Philosophie, wurde nach Sartres Tod 1980 weitgehend entsorgt. In der „Postmoderne“ wurde Sartre zu einem „toten Hund“. Es fällt in Anbetracht der schweren gesellschaftlichen Krisen im 21. Jahrhundert nicht leicht, sich lobend über Foucault, Lyotard, Derrida und andere zu äußern.<sup>12</sup> Kosmopolitische Philosophinnen und Philosophen, wie z.B. Achille Mbembe, haben ihretwegen Frankreich den Rücken gekehrt.<sup>13</sup> Dieser Vorwurf Mbembe's ist berechtigt: *„Mit sarkastischen Bemerkungen überschüttet, erfahren in diesem Zusammenhang Jean-Paul Sartre und mit ihm eine ganze Tradition antikolonialistischen Denkens eine scharfe Zurückweisung.“* (Mbembe, 2010, S. 158) Hier wird es auch um Wiedergutmachung an Leben und Werk von Sartre gehen. Um das Werk von de Beauvoir war es auch nicht immer gut bestellt. Immerhin wurde *Das andere Geschlecht* als Pionierwerk in der Genderforschung manchmal anerkannt. Aber bis in unsere Tage wird die volle Bedeutung des Werkes von de Beauvoir nicht erkannt. Zumindest Bakewell würdigt es adäquat:

12Ich will mich nicht davor drücken, anerkennende Worte für beispielsweise Michel Foucault zu finden. Meines Erachtens kann man auch heute noch sinnvoll mit dem Wahrheitsbegriff von ihm arbeiten. Die israelische Soziologin Eva Illouz schrieb dazu in ihrem Buch über Israel: *„Michel Foucault sah die Funktion des Intellektuellen darin, >der Macht die Wahrheit< zu sagen. Die Parrhesia – wie er das nannte – ist jene Rede, die sich als >Wahrsprechen< gegenüber dem Souverän zu erkennen gibt und damit ihren Sprecher gefährdet. Foucaults Reflexionen über das Verhältnis von Wahrsprechen und Macht ließen freilich einen Fall unberücksichtigt, der schwerer zu fassen ist, und zwar den der oder des zeitgenössischen jüdischen Intellektuellen: Die Wahrheit sagen muss diese(r) nämlich gleichzeitig einem mächtigen Militärstaat, der an der Schwelle zu einer ethnischen Hegemonie steht - Israel -, und einer jüdischen Diasporagemeinschaft, die von der Erinnerung an ihre fürchterlichen Verfolgungen heimgesucht wird. Wie spricht man im selben Atemzug zu einem Souverän und zu einer Gruppe, deren Verletzlichkeitsgefühl ihre Existenz bis ins Innerste bestimmt? (Illouz, 2015, S. 7)*

13„Zwischen 1980 und 1995 hat eine in französischen Institutionen ausgebildete Generation von Akademikern, die zu sehr großen Teilen aus >farbigen< französischen Staatsbürgern und aus Angehörigen jener Minderheiten besteht, die auf die früheren kolonialen Besitzungen zurückgehen, damit begonnen, die Konsequenzen aus diesem kulturellen und intellektuellen Winter zu ziehen. Sie wollen sich der an Universitäten und Forschungszentren herrschenden >Einfarbigkeit< und dem bürokratischen Mandarinsystem nicht länger aussetzen und emigrieren in die Vereinigten Staaten, wo eine echte Aufbruchsstimmung die Geistes- und Sozialwissenschaften erfasst hat.“ (Mbembe, 2010, S. 166-167)

„*Das andere Geschlecht* hätte einen Platz neben anderen Grundlagenwerken der Moderne verdient: neben Charles Darwin (der die Entwicklungsgeschichte des Menschen zur Evolution des Lebens neu in Beziehung setzte), neben Karl Marx (der die Beziehung zwischen dem kulturellen >Überbau< und den ökonomischen Prozessen neu bewertete) und neben Sigmund Freud (der Bewusstsein und Unbewusstes in eine neue Beziehung setzte). Simone de Beauvoir wiederum zeigte, in welchem Ausmaß wir geschlechtliche Wesen sind. Sie setzte die Männer in eine ganz neue Beziehung zu den Frauen und entlarvte zugleich einige Mythen. Auch ihr Buch wurde kontrovers aufgenommen. Auch ihr Buch ist im Detail kritisierbar, was bei derart revolutionären Thesen unvermeidlich ist. Aber in seiner epochalen Bedeutung wurde es nie wirklich gewürdigt.“ (Bakewell, 2016, S. 245)

In Frankfurt am Main lehrten in den 1970er und 1980er Jahren epochemachende Philosophinnen und Philosophen sowie Soziologinnen und Soziologen, die eine andere politische Sozialisation als ihre Lehrer Horkheimer und Adorno hinter sich hatten. Sie gehörten der sogenannten „Flakhelfer-Generation“ an. Ihnen wurde nach dem 8. Mai 1945 von den US-Amerikanern die Augen geöffnet. Ihnen wurde bewusst, dass sie ihre Jugend in einer verbrecherischen Diktatur verbracht hatten. Die Entnazifizierung hatte bei ihnen Erfolg. Sie begannen sehr bald, sich mit den US-amerikanischen Siegern zu identifizieren. In Westdeutschland erlebten sie das Wirtschaftswunder. Nach der Studentenrevolte Ende der 1960er Jahre wurde die Demokratie lebendiger. Sie bejahten diese Demokratie und lehnten den Sozialismus in der DDR ab. Sie hatten zumeist sozial-liberale politische Einstellungen. Sie selbst machten als Hochschullehrerinnen und Hochschullehrer Karriere an westdeutschen Universitäten. Mit dem Pessimismus von Horkheimer und Adorno konnten sie wenig anfangen. Die radikale Kritik am Kapitalismus teilten sie nicht, denn es gab in der BRD Wohlstand für (fast) alle. Diese Generation von Philosophinnen und Philosophen, Soziologinnen und Soziologen und auch Historikerinnen und Historikern hat durchaus Verdienste, aber im 21. Jahrhundert haben sich die gesellschaftlichen Verhältnisse erneut gewandelt.<sup>14</sup> Im Jahre 2017 waren in Deutschland rund 13 Millionen Menschen von Armut bedroht. In Griechenland hat die

<sup>14</sup>In der deutschen Gesellschaft gab es bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs mächtige demokratiefeindliche Traditionen. Das historische Verdienst von Habermas et altera ist, dass sie mit demokratiefeindlichem Denken an deutschen Universitäten gebrochen und die westdeutsche Demokratie öffentlich gestützt und gestärkt haben.



neoliberale Austeritätspolitik der EU (unter Federführung der deutschen Bundeskanzlerin Angela Merkel und des damaligen deutschen Finanzministers Wolfgang Schäuble) zu einer kollektiven Verarmung und Depression geführt. Es geht in Europa im neoliberalen Zeitalter nicht mehr mit dem Fahrstuhl für alle nach oben<sup>15</sup>, sondern mit der Rolltreppe für viele abwärts.<sup>16</sup> Im globalisierten Kapitalismus ist im Westen das „Ende der Gemütlichkeit“ eingetreten.<sup>17</sup> Nach meinem Dafürhalten ist jetzt die Zeit gekommen, die antikapitalistischen Utopien der radikalen Humanistinnen und Humanisten aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wiederzuentdecken.

Die Lehre vom guten Leben gehörte seit Platon zum Kanon der klassischen abendländischen Philosophie. Heutzutage fristet sie gewissermaßen ein Nischendasein, da sie an Universitäten im Fachbereich Philosophie üblicherweise nicht mehr behandelt wird. Es wurde an vielen westdeutschen Universitäten bereits im ausgehenden 20. Jahrhundert häufig darauf verzichtet, Lebensfragen im Rahmen des Studiums der Philosophie zu beantworten.<sup>18</sup> Im deutschen Kontext hat sich in den vergangenen Jahren insbesondere der Philosoph Wilhelm Schmid mit seinen Publikationen einen Namen über die Philosophie der Lebenskunst gemacht.<sup>19</sup> In den vorliegenden Studien wird die Frage nach dem guten Leben durch die Frage nach dem richtigeren Leben substituiert. Ein solcher Begriffswechsel hat sachliche Gründe. Es wird unterstellt, dass es ein falsches, ein vertanes, verfehltes, vergeudetes und sinnloses Leben geben kann. Ein literarisches Beispiel für ein derart vertanes Leben wäre das von Lucien Chardon in *Verlorene Illusionen* von Honoré de Balzac. Lucien träumte vom gesellschaftlichen Aufstieg, schmeichelte sich beim Adel ein, ging von der Provinz nach Paris, bekam dort immer wieder Chancen, die er vertat, und begab sich in schlechte Kreise, wo er seinen Lastern

15Vgl. Beck, 1986.

16Vgl. Nachtwey, 2016.

17Vgl. Claussen, 1993.

18Habermas antwortete 1993 in einem Interview auf die Frage, was Theorien leisten können – und was nicht, folgendermaßen: „Das erste Stichwort war >Theoriemüdigkeit< junger Menschen. Ich weiß nicht, worauf Sie diese Diagnose stützen. Meine Bücher verkaufen sich seit Jahrzehnten gleichmäßig gut oder schlecht. Meine Studenten machen mir Spaß; sie sind interessiert, einigermaßen belesen und diskussionsfreudig. Gewiss, gegenüber der Soziologie zieht heute die Philosophie mehr Erwartungen auf sich. Die jungen Leute erwarten heute etwas mehr von Philosophie und sind natürlich enttäuscht, dass sie im Studium nicht lernen, wie sie ihre eigenen Lebensprobleme lösen können – in Frankfurt beansprucht niemand, ihnen das sagen zu können. Die Philosophie ist wie die Soziologie nur eine Wissenschaft und folgt der Dynamik ihrer eigenen Probleme, jedenfalls bilden wir uns das ein. Um etwas von der theoretischen Arbeit zu haben, muss man sie zunächst um ihrer selbst willen betreiben; das bringt heilsame Frustrationen mit sich.“ (Habermas, 1993, S. 130-131)

19Vgl. u.a. Schmid, 2004.

frönte.<sup>20</sup> Auch ein Dasein, in dem man sich angepasst hat, sich gehorsam gezeigt hat, sich untergeordnet hat, niemals vom Normalen abgewichen hat und in Übereinstimmung mit den gesellschaftlichen Konventionen gedacht und gehandelt hat, wird man schwerlich ein erfülltes Leben nennen können. Ein falsches Leben wäre es wohl auch, wenn man einen Großteil seiner Zeit mit dem Handy vergeudete. Falsch ist es, wenn Menschen zu einem Leben als Sklavinnen und Sklaven, Bettlerinnen und Bettler, Hungerleidende, Entrechtete, Kriegsopfer und Bürgerinnen und Bürger zweiter Klasse gezwungen werden. Der Begriff des richtigeren Lebens meint, dass das richtigere Leben auch ein gutes Leben sein soll, aber er schließt auch eine politische Dimension mit ein. Der Mensch ist ein Zoon Politikon. Der erste Aspekt richtigeren politischen Handelns wäre, dass die Bürgerinnen und Bürger Mündigkeit anstreben, d.h., dass sie sich ihres Verstandes ohne Anleitung eines anderen bedienen wollen, um gravierende politische Fehlentwicklungen erkennen zu können.<sup>21</sup> Das Beispiel des Untergangs der Weimarer Republik lehrt, dass Demokratien Demokratinnen und Demokraten brauchen, um dauerhaft funktionieren zu können. Bürgerinnen und Bürger sind in Demokratien mitverantwortlich für die Entwicklung, die eine Gesellschaft nimmt. Wenn es gravierende Fehlentwicklungen gibt, wie z.B. wenn der Mensch seine natürliche Lebensgrundlage systematisch zerstört, oder der Fortbestand der Demokratie gefährdet ist, weil sich beispielsweise in größeren Teilen der Bevölkerung eine Demokratiefeindlichkeit breit gemacht hat, ist es richtiger, wenn Bürgerinnen und Bürger sich in politische Zusammenhänge einmischen und aktiv versuchen, politische Katastrophen zu verhindern. Der Begriff des richtigeren Lebens unterstellt, dass die Menschen ihre politische Verantwortung wahrnehmen können, die sie als Bürgerinnen und Bürger in einer Demokratie tragen. Vorschlag wäre, dass sich die Menschen normativ am radikalen Humanismus der hier erörterten deutsch-jüdischen und französischen Intellektuellen orientieren können. Diese Intellektuellen haben sich zuweilen politisch geirrt, aber ihre Philosophien basierten auf einem Fundament von Werten und Idealen, auf einem „Humanum“, das heute noch Grundlage für richtigeres politisches Handeln sein kann.<sup>22</sup> In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben Philosophinnen und Philosophen u.a. über Letztbegründungen von moralischen Überzeugungen gestritten.<sup>23</sup> Sie haben damit die Welt kaum verbessern können. De Beauvoir hat

<sup>20</sup>Vgl. de Balzac, 2014.

<sup>21</sup>Vgl. Kant, 1785, S. 53.

<sup>22</sup>Vgl. Bloch, 1959, S. 1405.

<sup>23</sup>Vgl. u.a. Apel, 1973, Band 1 u. Apel, 1973, Band 2.

demgegenüber beispielsweise der Frauenbewegung durch ihre Schriften und durch ihr Leben wichtige Anstöße geben können. Leben und Werk von de Beauvoir hatten gesellschaftliche Relevanz. In diesem Sinne hat sie richtiger gelebt. Die Kritischen Theoretiker und auch Erich Fromm hatten die Lebensweisen von „ganz normalen“ Menschen in Nordamerika und Europa im 20. Jahrhundert als kritikwürdig und falsch angesehen. Sie sind in ihrer radikalen Kritik manchmal über das Ziel hinausgeschossen, aber viele ihrer Einsichten waren scharfsinnig und richtig. Einiges davon scheint noch heute gültig zu sein, d.h. die Kritische Theorie hat jetzt noch gesellschaftliche Relevanz. Sie kann uns heute noch hilfreich sein, wenn wir darüber nachdenken, was ein richtigeres Leben sein kann. Im Begriff des guten Lebens wird die Dimension der politischen Verantwortung des Staatsbürgers für die gesellschaftliche Entwicklung in einer parlamentarischen Demokratie nicht adäquat berücksichtigt. Daher wird hier lieber über das richtigere Leben gesprochen. Richtig oder falsch können die Lösungen von Schulaufgaben sein. Richtig oder falsch können wissenschaftliche Theorien sein. Richtig oder falsch kann die Anwendung von moralischen Regeln sein. Einiges spricht dafür, dass man auch im Kontext von Lebensweisen die Begriffe richtiger oder falscher verwenden kann. Fromm stellte die berechnete Frage *„Müssen wir glauben, die Entscheidung zwischen Freiheit und Sklaverei, Liebe und Hass, Wahrheit und Lüge, Integrität und Opportunismus, Leben und Tod sei nichts anderes als das Ergebnis irgendwelcher subjektiver Bevorzugungen?“* (Fromm, 1947, S. 17) Es gibt richtigere und falschere Entscheidungen im Leben. Fromm hat nach objektiv gültigen Normen der guten Lebensführung gesucht. Diese wurzelten für ihn in einer humanistischen Ethik. Nach Fromms Dafürhalten erfüllt der „produktive Charakter“ die Kriterien dieser humanistischen Ethik. Die gute Lebensführung wird zu einer richtigeren. Damit ist nicht gesagt, dass es nur eine einzige richtigere Lebensform geben kann. Auf der Grundlage einer humanistischen Ethik können nach Fromm verschiedene Lebensweisen entstehen: *„Berücksichtigt man außerdem die verschiedenen Temperamente und Begabungen, so ist leicht ersichtlich, dass die Konfiguration dieser Grundelemente unzählige Variationsmöglichkeiten der Persönlichkeit zulässt.“* (Fromm, 1947, S. 134) Die Unterscheidung von richtigerem und falschem Leben wird in diesen vier Studien vor allem deshalb verwendet, weil sie zum Ausdruck bringen soll, dass der Ressourcen-verschwendende Lebensstil im Westen die globale Naturzerstörung und die Ausbeutung der Menschen in der „Dritten Welt“ zur

Voraussetzung hat und deshalb falsch ist. Ein richtigeres Leben wäre ökologisch und human ausgerichtet. Das ist es, was wir von den Kritischen Theoretikern, Simone de Beauvoir, Jean-Paul-Sartre, Erich Fromm und Ernst Bloch lernen können.

Weshalb befasse ich mit Philosophinnen und Philosophen aus der Vergangenheit und lasse die Gegenwart zunächst weitgehend unberücksichtigt? Es existieren heute weniger neue radikal humanistische Philosophien. Der Zeitgeist scheint in intellektuellen Kreisen in Deutschland vielmehr einen neuen Antihumanismus hervorzubringen. Man kann sagen, dass der Antihumanismus wieder gesellschaftsfähig geworden ist. In den Jahrzehnten vor der „Machtergreifung“ Hitlers 1933 waren Antihumanismus und Kulturpessimismus Bestandteile gängigen völkischen Denkens. Der liberale Historiker Fritz Stern hatte die Gefahrenpotentiale des Antihumanismus und des Kulturpessimismus anhand von Analysen der Schriften von rechten deutschen Ideologen (u.a. Arthur Möller van den Bruck) für demokratisch verfasste Gesellschaften herausgearbeitet.<sup>24</sup> Nach dem Zweiten Weltkrieg war als Reaktion auf die Katastrophen im Zweiten Weltkrieg in Westdeutschland der Antihumanismus weitgehend verpönt. Intellektuelle, wie z.B. Karl Jaspers, Margarete und Alexander Mitscherlich, warben in den 1950er und 1960er Jahren für den Humanismus in der Öffentlichkeit. Viele Nachkriegsschriftstellerinnen und Schriftsteller, wie z.B. Heinrich Böll und Siegfried Lenz, verstanden sich als Moralistinnen und Moralisten. Bis ins 21. Jahrhundert hinein, standen Intellektuelle, wie z.B. Horst Eberhard Richter und Walter Jens, in der Öffentlichkeit für einen Humanismus, der auch an Schulen und Universitäten an die junge Generation weitergegeben werden sollte. Es scheint heute so zu sein, dass mit dem Aussterben der großen Humanistinnen und Humanisten der Humanismus selbst in Gefahr geraten ist. Der aktuelle Antihumanismus greift u.a. den radikalen Humanismus von Herbert Marcuse, Erich Fromm und Ernst Bloch an. Der Traum vom besseren Leben wird in ihm ebenso abgelehnt, wie der Kosmopolitismus und Modelle richtigeren Lebens, wie sie z.B. Erich Fromm in *Haben oder Sein* formuliert hatte. Zum „Verlust der humanen Orientierung“<sup>25</sup> gehört wahrscheinlich eine ideologische Nähe zu den neuen rechtsextremen Demagogen – so schwer sich das auch im Einzelnen nachweisen lässt. Vor dem Hintergrund solcher geistesgeschichtlichen Tendenzen wird es umso dringlicher, den radikalen Humanismus aus dem 20. Jahrhundert zu

<sup>24</sup>Vgl. Stern, 1963.

<sup>25</sup>Vgl. Giordano, 1987.

verteidigen und für ihn einzutreten. Dies ist Telos der vorliegenden Studien. Einige wenige linke Denkerinnen und Denker gibt es auch im 21. Jahrhundert. Sie verdienen Würdigung und Kritik. Auf Slavoj Zizek gehe ich beispielsweise im Kapitel über Ernst Blochs Hoffnungsphilosophie ein.

### **1.1 Literaturverzeichnis**

Adorno, Theodor W. (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main, 1991.

AG Soziologie (1993): *Denkweisen und Grundbegriffe der Soziologie. Eine Einführung*, Frankfurt am Main/New York.

Apel, Karl-Otto (1973): *Transformation der Philosophie*, Band 1-2, Frankfurt am Main, 1993.

Bakewell, Sarah (2016): *Das Café der Existenzialisten. Freiheit, Sein & Aprikosencocktails*, München, 2017.

Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main, 1996.

Bloch, Ernst (1959): *Das Prinzip Hoffnung*, Kapitel 43-55, Frankfurt am Main, 1990.

Brand, Ulrich; Wissen, Markus (2017): *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*, München.

Claussen, Detlev (1993): *Das Ende der Gemütlichkeit*, In: *Das Ende der Gemütlichkeit. Theoretische und praktische Ansätze zum Umgang mit Fremdheit, Vorurteilen und Feindbildern*, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band 316, Bonn, S. 11-15.

De Balzac, Honoré (2014): *Verlorene Illusionen. Roman aus der Provinz*, München.

Fromm, Erich (1947): *Den Menschen verstehen. Psychoanalyse und Ethik*, München, 2018.

Fromm, Erich (1956): *Die Kunst des Liebens*, München, 1995.

Giordano, Ralph (1987): *Die zweite Schuld oder Von der Last ein Deutscher zu sein*, Gütersloh.

Habermas, Jürgen (1993): Vergangenheit als Zukunft. Das alte Deutschland im neuen Europa? Ein Gespräch mit Michael Haller, München.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (1944): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main, 1989.

Illouz, Eva (2015): Israel. Soziologische Essays, Berlin.

Kant, Immanuel (1785): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Frankfurt am Main, In: Kant, Immanuel (1964): Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Frankfurt am Main, S. 53-61.

Krysmanski, Hans Jürgen (2012): 0,1%. Das Imperium der Milliardäre, Frankfurt am Main.

Mbembe, Achille (2010): Ausgang aus der langen Nacht. Versuch über ein entkolonisiertes Afrika, Berlin, 2016.

Nachtwey, Oliver (2016): Die Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne, Berlin, 2017.

Postman, Neil (1985): Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie, Frankfurt am Main, 1991.

Schäfer, Torsten (2017): Was bedeutet eine kosmopolitische Erneuerung der Kritischen Theorie?, SSOAR, 2020.

Schmid, Wilhelm (2004): Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst, Frankfurt am Main.

Stern, Fritz (1983): Kulturpessimismus als Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland. München, 1986.

Tibi, Bassam (1998): Der wahre Imam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart, München, 2001.

Tolstoi, Lew (1908): Für alle Tage. Ein Lebensbuch, München, 2010.

Trawny, Peter (2014): Heidegger und der Mythos von der jüdischen Weltverschwörung, Frankfurt am Main.

Welzer, Harald (2009): Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird, Frankfurt am Main, 2010.

## **2. Über das beschädigte Leben der Kritischen Theoretiker**

Es existierte in der Geschichte abendländischen Denkens eine ganze Reihe von Theorien, die gesellschaftskritisch waren. Als eine kritische Theorie par excellence kann man die Philosophie des ökonomischen Humanismus von Karl Marx und Friedrich Engels bezeichnen. Wenn man den Begriff im Singular verwendet und mit Artikel versieht, ist zumeist diejenige Soziologie und Philosophie gemeint, die am Frankfurter Institut für Sozialforschung unter der Leitung von Max Horkheimer begründet wurde. Den Begriff hatte Horkheimer selbst durch seinen



programmatischen Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie* von 1937 geprägt.<sup>26</sup> Obwohl das Institut für Sozialforschung schon 1924 gegründet wurde, ist das, was heute mit dem Begriff der Kritischen Theorie gemeint ist, streng genommen erst in den 1930er Jahren an der Columbia-University in New York entstanden, wohin Horkheimer und einige der Institutsmitarbeiter vor dem Nationalsozialismus geflohen waren.<sup>27</sup> Hier kann es nicht darum gehen, die Exilgeschichte des Instituts für Sozialforschung umfassend darzustellen: „*Die Literatur über die Kritische Theorie, das Institut für Sozialforschung und einige seiner Protagonisten in Philosophie, Soziologie, Sozialpsychologie, Pädagogik und anderen Spezialbereichen ist zu breit gefächert, als dass sie hier referierbar wäre.*“ (Ziege, 2009, S. 20) Nachfolgend werde ich anhand des paradigmatischen Aufsatzes *Philosophie und kritische Theorie* von Herbert Marcuse aus dem Jahre 1937 die Grundzüge dessen skizzieren, was man am Institut für Sozialforschung in den 1930er Jahren unter Kritischer Theorie verstand:

„Nach der Überzeugung ihrer Begründer ist die kritische Theorie der Gesellschaft wesentlich mit dem Materialismus verbunden. Dies meint nicht, dass sie sich damit als ein philosophisches System gegen andere philosophische Systeme stellt. Die Theorie der Gesellschaft ist ein ökonomisches, kein philosophisches System. Es sind vor allem zwei Momente, die den Materialismus mit der richtigen Theorie der Gesellschaft verbinden: die Sorge um das Glück der Menschen, und die Überzeugung, dass dieses Glück nur durch die Veränderung der materiellen Daseinsverhältnisse zu erreichen sei. Der Weg der Veränderung und die grundlegenden Maßnahmen für die vernünftige Organisation der Gesellschaft sind durch die jeweilige Analyse der ökonomischen und politischen Verhältnisse vorgezeichnet. Die weitere Ausgestaltung der neuen Gesellschaft kann nicht mehr Gegenstand irgendeiner Theorie sein: sie soll als das freie Werk der befreiten Individuen geschehen. Wenn die Vernunft – eben als die vernünftige Organisation der Menschheit verwirklicht worden ist, dann ist auch die Philosophie gegenstandslos. Denn die Philosophie, sofern sie mehr als ein Geschäft oder ein Fach innerhalb der gegebenen Arbeitsteilung war, lebte bisher davon, dass die Vernunft noch nicht Wirklichkeit war.“ (Marcuse, 1937, S. 102-103)

<sup>26</sup>Vgl. Horkheimer, 1937.

<sup>27</sup>Vgl. Ziege, 2009, S. 19-51.

Im US-amerikanischen Exil vermieden es die Kritischen Theoretiker, sich allzu offensichtlich auf die Philosophie von Marx zu beziehen, um nicht in Verdacht zu geraten, Kommunisten zu sein. Die materialistische Kritische Theorie sollte Kapitalismuskritik sein: *„Die Diskussion führt zurück auf die Frage nach dem, was die Theorie mehr ist als Nationalökonomie. Dies Mehr war von Anfang an schon dadurch gegeben, dass die Kritik der politischen Ökonomie das Ganze des gesellschaftlichen Seins kritisierte. In einer Gesellschaft, die in ihrer Totalität durch die wirtschaftlichen Verhältnisse bestimmt und so bestimmt war, dass die unbeherrschte Wirtschaft alle menschlichen Verhältnisse beherrschte, war auch alles Nicht-Ökonomische in der Ökonomie enthalten.“* (Marcuse, 1937, S. 112) Die kapitalistische Gesellschaft sollte in der Kritischen Theorie als ein totaler Herrschaftszusammenhang kritisiert werden. An einer antikapitalistischen Utopie hielten die Kritischen Theoretiker als vernünftige Einrichtung der Gesellschaft, in der das Glück und die Freiheit des Individuums im Mittelpunkt stehen würden, fest, weigerten sich aber, eine solche Utopie auszumalen und zu konkretisieren. Entsprechende Aussagen über die Utopie blieben auf einem allgemeinen Niveau verhaftet:

„Wenn diese Herrschaft gebrochen wird, zeigt es sich, dass die vernünftige Organisation der Gesellschaft, auf welche sich die kritische Theorie bezieht, mehr ist, als eine neu geregelte Wirtschaftsform. Das Mehr betrifft das Entscheidende, wodurch die Gesellschaft erst vernünftig wird: die Unterordnung der Wirtschaft unter die Bedürfnisse der Individuen. Mit der Veränderung der Gesellschaft hebt sich das ursprüngliche Verhältnis von Überbau und Unterbau auf. In der vernünftigen Wirklichkeit soll ja nicht mehr der Arbeitsprozess schon über das allgemeine Dasein des Menschen entscheiden, sondern die allgemeinen Bedürfnisse über den Arbeitsprozess. Nicht dass der Arbeitsprozess planvoll geregelt ist, sondern welches Interesse die Regelung bestimmt, ob in diesem Interesse die Freiheit und das Glück der Massen aufbewahrt sind, wird wichtig. Die Vernachlässigung dieses Elements nimmt der Theorie etwas Wesentliches: sie eliminiert aus dem Bilde der befreiten Menschheit die Idee des Glücks, durch das sie sich von aller bisherigen Menschheit unterscheiden soll.“ (Marcuse, 1937, S. 112)

Die Frage, wie eine solche an den Bedürfnissen der Arbeiterinnen und Arbeiter orientierten Wirtschaftsform organisiert und strukturiert werden sollte, beantworteten

die Kritischen Theoretiker nicht. Die politischen Ereignisse in Europa warfen aber eine andere Frage auf, die zu der wichtigsten aller Fragen in der Kritischen Theorie wurde: *„Was aber, wenn die von der Theorie vorgezeichnete Entwicklung nicht eintritt, wenn die Kräfte, die den Umschlag herbeiführen sollten, zurückgedrängt werden und zu unterliegen scheinen? (...) Der Rückschlag ist in einem Stadium erfolgt, wo die ökonomischen Bedingungen für die Veränderung vorhanden waren. Die neue gesellschaftliche Lage, deren Ausdruck die autoritären Staaten sind, ließ sich bruchlos mit den von der Theorie erarbeiteten Begriffen verstehen und voraussagen.“* (Marcuse, 1937, S. 110-111) Noch in Deutschland hatten Mitarbeiter des Instituts für Sozialforschung herausgefunden, dass viele *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reichs* keine Marxisten, sondern anfällig für autoritäre und faschistische Politikangebote waren.<sup>28</sup> Der Faschismus in Europa und die Affinität des Proletariats zu autoritären und antisemitischen Dispositionen sollten zum Hauptforschungsobjekt in der Kritischen Theorie in den USA werden.<sup>29</sup> Die Erforschung dieser Themen sollte interdisziplinär erfolgen. Die drei Hauptdisziplinen der Kritischen Theorie waren Philosophie, Soziologie und die Freudsche Psychoanalyse. Helmut Dubiel hat 1978 eine Studie über die Wissenschaftsorganisation am Institut für Sozialforschung vorgelegt.<sup>30</sup> Man kommt nicht mehr um die Einsicht umhin, dass das Institut für Sozialforschung stark hierarchisch strukturiert war, von Horkheimer autoritär geleitet wurde und selbst Züge eines Herrschaftszusammenhangs aufwies.<sup>31</sup> Dies deutet auf diejenigen Beschädigungen der Kritischen Theoretiker im Exil hin, die das Thema dieser Studie sein sollen. Die wichtigsten Mitarbeiter des Instituts für Sozialforschung waren in den 1930er Jahren: Max Horkheimer, Leo Löwenthal, Friedrich Pollock, Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno, Franz Neumann und Erich Fromm.

## 2.1 Der Politische Scharfsinn der Kritischen Theoretiker

Der Kreis um Horkheimer im Frankfurter Institut für Sozialforschung hat sich nie Illusionen über den Nationalsozialismus und über seine Zukunft in Deutschland im

28Vgl. Fromm, 1929.

29Vgl. Ziege, 2009.

30Vgl. Dubiel, 1978.

31Zur Veranschaulichung dieser These wird hier aus einem Gespräch von Jürgen Habermas mit Herbert Marcuse von 1977 zitiert: *„Marcuse: Sie wissen wahrscheinlich aus eigener Erfahrung, dass die Organisation des Instituts einigermaßen hierarchisch war und autoritär. Habermas: Ich kann das bestätigen. Marcuse: Ich gehörte damals zu den marginalen Erscheinungen im Institut und wurde zu den wichtigen, großen Beratungen nicht hinzugezogen, also konnte ich die Interna nur indirekt erschließen.“* (Habermas, 1987, S. 269-270)

Falle der Machtergreifung der Nazis gemacht: *„Kaum waren die Nationalsozialisten in den Reichstag eingezogen, hatten Horkheimer und der engere Kreis seiner Institutsmitarbeiter schon über die Eventualität einer notwendig werdenden Emigration nachgedacht. Erste Vorbereitungen wurden getroffen, um das Land rasch verlassen zu können; das Institutsvermögen wurde nach Holland transferiert, in Genf wurde eine Zweigstelle als Societè Internationale des Recherches Sociales errichtet.“* (Müller-Doohm, 2003, S. 264-265) Horkheimer et altera wussten, dass sie als Juden bzw. „Halbjuden“ und als Marxisten nicht in Deutschland bleiben konnten, wenn sie Hitlers Diktatur überleben wollten. Stefan Müller-Doohm berichtete in seiner Adorno-Biographie, wie Adorno die ersten Wochen und Monate die Herrschaft der Nationalsozialisten empfand:

„Von den Ungeheuerlichkeiten angewidert, verschlug es Adorno die Sprache, als er in Berlin zum Beobachter der gespenstischen Ereignisse in den ersten Monaten des Jahres wurde. Auf der Seite der Gewinner: Heil-Hitler-Rufe im Einigkeitsrausch, Siegesfeiern mit dem Horst-Wessel-Lied, eine erdrückende Flut von Hakenkreuzfahnen, Massenversammlungen, Gelöbnissen, Weihestunden, begleitet von antisemitischen Ausschreitungen, von Bücherverbrennungen in vielen deutschen Universitätsstädten. Auf der anderen Seite der Verlierer: panische Flucht jüdischer Mitbürger, links orientierter Politiker und oppositionell eingestellter Intellektueller, die über die Grenze des Dritten Reiches zu gelangen versuchten, ausgelöst durch Verhaftungswellen, Folter in den Kellern der Geheimpolizei und Willkür in den ersten Konzentrationslagern der SA. Die ihn selbst beschämende Hilflosigkeit gegenüber dem fürchterlichen Schauspiel lähmte Adorno nicht nur; vielmehr versetzte ihn seine Distanz auch in die Lage, >das Moment tödlicher Traurigkeit< zu registrieren, das aus dem Vorgefühl des Unheilvollen hervorging.“ (Müller-Doohm, 2003, S. 257)

Die Kritischen Theoretiker waren „Feuermelder“.<sup>32</sup> Sie selbst zogen rasch Konsequenzen und siedelten samt Institut ins Ausland (Genf, Paris, London und New York) über.<sup>33</sup> Die zeitige Flucht aus Deutschland hat es möglich gemacht, dass nahezu alle Mitarbeiter des Instituts für Sozialforschung das „Dritte Reich“ und den Zweiten Weltkrieg überlebten. Walter Benjamin hat es nicht bis in die Vereinigten

<sup>32</sup>Vgl. Traverso, 1997.

<sup>33</sup>Vgl. u.a. Wiggershaus, 1986, S. 147-170.

Staaten geschafft und beging auf der Flucht vor den Deutschen an der französisch-spanischen Grenze 1940 Suizid. Allen anderen hat ihr politischer Scharfsinn das Leben gerettet. Viele deutsche Zeitzeugen, auch jüdische Deutsche darunter, waren Anfang der 1930er Jahre unfähig zu erkennen, welche Gefahr von Hitler und den Nationalsozialisten ausging. Es muss jedoch hinzugefügt werden, dass es für Deutsche um 1933 nicht unmöglich war, das politische Programm und die politischen Ziele des Nationalsozialismus realistisch einzuschätzen. Es ist ein Verdienst des Kreises von Intellektuellen um Horkheimer, die Zeichen der Zeit rechtzeitig erkannt und entsprechend reagiert zu haben. In wichtigen politischen Fragen haben sich die Kritischen Theoretiker nur selten geirrt. Die Mitglieder des Frankfurter Instituts für Sozialforschung waren scharfe Kritiker des Kapitalismus. Sie waren ihrem Selbstverständnis nach bis zum Schluss Marxisten. Gleichzeitig hielten sie jedoch schon Anfang der 1930er Jahre Abstand zur KPD und distanzieren sich von der kommunistischen Orthodoxie, die sie für Vulgärmarxismus und Ökonomismus hielten. Über die Ergebnisse der Oktoberrevolution von 1917 waren die meisten Kritischen Theoretiker ernüchtert. Der Stalinismus entsprach nicht ihren Vorstellungen von Sozialismus.<sup>34</sup> Eine Reise von Friedrich Pollock auf Einladung von Dr. David Ryazanow in die Sowjetunion war für die ganze Gruppe lehrreich.<sup>35</sup> Die Kritischen Theoretiker hatten nicht nur bezüglich des Nationalsozialismus, sondern auch hinsichtlich der Sowjetunion weitgehend keine politischen Illusionen mehr. Als sie Deutschland verlassen mussten, zog es die Kritischen Theoretiker nicht in den Einflussbereich der UdSSR, sondern in den Westen. Nach dem Zweiten Weltkrieg gingen Horkheimer und Adorno nicht wie Ernst Bloch oder Bertolt Brecht in die DDR, sondern blieben in der westlichen Hemisphäre. Die Kritik an der sozialistischen Praxis in der Sowjetunion war aus heutiger Sicht der historisch richtigere politische Standpunkt. Theoretisch gehörte die Auseinandersetzung mit der UdSSR nicht zu den Forschungsschwerpunkten im Institut für Sozialforschung. Lediglich Herbert Marcuse hat während des Kalten Krieges mit *Die Gesellschaftslehre des*

34., „Erst zehn Jahre später, d.h. nach den Moskauer Säuberungsprozessen, ließen Horkheimer und die anderen, mit der einzigen Ausnahme des halsstarrigen Grossmann (gemeint ist Henryk Grossmann, ein Mitarbeiter am Institut für Sozialforschung, T.S.), ihre Hoffnung auf die Sowjetunion sinken. Und selbst dann konzentrierten sie sich, vertieft in Probleme, die später besprochen werden sollen, in der Kritischen Theorie niemals auf das linksautoritäre Stalin-Regime. Ein Grund dafür war sicherlich der Mangel an verfügbaren Daten; man darf auch die Schwierigkeiten nicht vergessen, die eine marxistische Analyse der Fehlschläge des Kommunismus impliziert, und sei es noch so heterodox. Das bisher Gesagte ist allerdings zu ergänzen, als die Kritische Theorie, wie sie von bestimmten Mitgliedern des Instituts artikuliert wurde, die sowjetische ideologische Rechtfertigung dessen, was geschah, implizit recht massiv kritisierte.“ (Jay, 1973, S. 39)

35Vgl. Jay, 1973, S. 37-38.

*sowjetischen Marxismus* eine umfangreichere Studie über die Sowjetunion verfasst.<sup>36</sup> Die Kritischen Theoretiker haben sich theoretisch sehr viel intensiver mit dem Phänomen des Faschismus in Europa und anderswo und seinen gesellschaftlichen Voraussetzungen befasst. Daraus sind in den USA, währenddessen die Katastrophe in Europa ihren Lauf nahm, einige bahnbrechende und bis heute relevante Forschungsarbeiten entstanden. Genannt seien hier u.a. die *Studien zum autoritären Charakter* von Adorno, der *Behemoth* von Franz Neumann und die *Elemente des Antisemitismus* in der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno. Nach dem Zweiten Weltkrieg hatten die Kritischen Theoretiker erneut keine politischen Illusionen. Sie hielten an ihrer marxistischen Kapitalismuskritik fest, erkannten aber, dass das Proletariat in Westeuropa und Nordamerika zunehmend in die demokratische Gesellschaft integriert war. Aufgrund dieser Erkenntnis machten sie sich allesamt keine falschen Hoffnungen auf eine revolutionäre Umwälzung im Westen. Sie waren so realistisch, dass sie in der Nachkriegsgesellschaft von radikalen politischen Forderungen weitgehend absahen, kritisierten aber den Kapitalismus und seine Auswüchse weiterhin scharf. Auf diese Weise wurden die Kritischen Theoretiker ihrer politischen Verantwortung als Intellektuelle wohl am ehesten gerecht. Erst in der Studentenbewegung Ende der 1960er Jahre waren die ehemaligen Kollegen am Institut für Sozialforschung uneinig und handelten entsprechend unterschiedlich. Darauf komme ich im Kapitel über Herbert Marcuse zurück. Man kann heute kaum ermessen, welche große Leistung es damals war, die richtige Einstellung zum Nationalsozialismus und zur Sowjetunion zu finden. Zahlreiche deutsche und europäische Intellektuelle hatten sich hinsichtlich beider Gesellschaftssysteme politisch geirrt und sich in Schuld verstrickt. Heidegger war beispielsweise, wie erst jetzt durch die sogenannten *Schwarzen Hefte* öffentlich bekannt wurde, Antisemit und ging zumindest zeitweise den Nationalsozialisten auf den Leim. Georg Lukàcs flüchtete nach Hitlers Machtergreifung von Deutschland in die UdSSR und ging nach dem Zweiten Weltkrieg bis an sein Lebensende in den sowjetischen Satellitenstaat Ungarn, wo er auch öffentliche Ämter bekleidete. Der Bertolt Brecht-Biograph Stephen Parker hat die richtigen Worte gefunden, um die Schuld von Lukàcs zu verdeutlichen: „Aber hier ging es nicht um abseitige, rein literarische Überlegungen, diese Dinge konnten über Leben und Tod entscheiden. Lukàcs, Kurella und Hay unterwarfen sich den Geboten des >Großen Terrors<, der

<sup>36</sup>Vgl. Marcuse, 1964.

*die ideologische Säuberung gerade unter den Antifaschisten einforderte.“ (Parker, 2018, S. 570)* Die Kritischen Theoretiker waren vor solchen Irrtümern gefeit und haben keine politische Schuld in dieser hochexplosiven Zeit auf sich geladen. Von ihrem politischen Scharfsinn können wir bis heute profitieren und dadurch politische Fehler in der Gegenwart vielleicht vermeiden.

## 2.2 Das Licht der Aufklärung

In Europa (und auch Fern-Ost) waren finstere Zeiten hereingebrochen. Der Faschismus stürmte auf dem alten Kontinent von Sieg zu Sieg. Hitlers Wehrmacht hatte einen Großteil Europas besetzt. Auf den Schlachtfeldern in Stalingrad und anderswo in der UdSSR fielen die sowjetischen und deutschen Soldaten um wie die Fliegen. Im Vernichtungskrieg wurde die Zivilbevölkerung von Himmlers Helfern schikaniert und massakriert. Die Bomben und anderes Kriegsgerät ließen sich die Nazis von Zwangsarbeiterinnen und Zwangsarbeitern aus Osteuropa bauen, die man versklavt und nach Deutschland verschleppt hatte. Die Nazis brachten im Zweiten Weltkrieg alle europäischen Juden um, denen sie habhaft werden konnten. Deutschland lag in Schutt und Asche. Der Nationalsozialismus hinterließ in Europa eine Blutspur mit Abermillionen von Toten. Die Vernunft war untergegangen. Die Kritischen Theoretiker brachte die Barbarei in Europa zur Verzweiflung. Horkheimer und Adorno fragten sich beunruhigt, wie es dazu kommen konnte, dass die europäische Aufklärung, in die so viele Generationen von Menschen ihre Hoffnung gesetzt hatten, von dunklen Mächten zerstört und aufgelöst wurde. Immanuel Kant beantwortete die Frage, was Aufklärung ist, wie folgt: *„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“ (Kant, 1783, S. 53)* In dem in Kalifornien entstandenen geschichtsphilosophischen Werk *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* ging es Horkheimer und Adorno darum, die Aufklärung Kants theoretisch zu retten. Das ist nicht ganz offensichtlich, denn in der *Dialektik der Aufklärung* operierten sie mit einem Aufklärungsbegriff, der erheblich von dem Kants abweicht: *„Seit je her hat Aufklärung im umfassenden Sinn*

*fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils. Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt. Sie wollte die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen.“* (Horkheimer; Adorno, 1944, S. 9) Aufklärung wurde hier in erster Linie mit der Naturbeherrschung und den Naturwissenschaften in Verbindung gebracht. Der Gegenbegriff zur Aufklärung sei der Mythos. Das theoretische Ziel der *Dialektik der Aufklärung* war die Verhältnisbestimmung von Mythos und Aufklärung. Die Aufklärung sei selbst mythisch geworden. Sie trage totalitäre Züge und habe sich selbst aufgelöst und zerstört: *„Was dem Maß von Berechenbarkeit und Nützlichkeit sich nicht fügen will, gilt der Aufklärung für verdächtig. Darf sie sich einmal ungestört von auswendiger Unterdrückung entfalten, so ist kein Halten mehr. Ihren eigenen Ideen von Menschenrecht ergeht es dabei nicht anders als den älteren Universalien.“* (Horkheimer; Adorno, 1944, S. 12) Mit dem Begriff des Menschenrechts kam in dieser Textstelle diejenige Aufklärung ins Spiel, für die u.a. Kants Werk und Wirken stand. Es ist die Aufklärung der Menschenrechte, der parlamentarischen Demokratie, der Gewaltenteilung, des Rechtsstaats, der Freiheit von Kunst und Wissenschaft, der Toleranz und des Völkerrechts, die die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* vor ihrem gänzlichen Untergang bewahren wollten: *„Wir hegen keinen Zweifel- und darin liegt unsere petitio principii -, dass die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist. Jedoch glauben wir, genauso deutlich erkannt zu haben, dass der Begriff eben dieses Denkens nicht weniger als die konkreten historischen Formen, die Institutionen der Gesellschaft, in die es verflochten ist, schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten, der heute überall sich ereignet. Nimmt Aufklärung die Reflexion auf dieses rückläufige Moment nicht auf, so besiegelt sie ihr eigenes Schicksal.“* (Horkheimer; Adorno, 1944, S. 3) Die Naturbeherrschung habe den Preis der Menschenbeherrschung gehabt. Die Unterdrückung der Natur habe nur durch die Unterdrückung der inneren Natur des Menschen gelingen können. Die Barbarei in Europa während des Zweiten Weltkriegs wurde von Horkheimer gewissermaßen als „Revolte der Natur“ verstanden.<sup>37</sup> Infolge der okzidentalen Rationalisierung, der Entzauberung metaphysisch-religiöser Weltbilder hätten die jüdisch-christlichen Grundwerte an Bedeutung verloren. Das habe laut Horkheimer zu einem Werteverfall und zu einer moralischen Beliebigkeit geführt: *„Die Feststellung, dass Gerechtigkeit*

<sup>37</sup>Vgl. Horkheimer, 1947, S. 93-123.



*und Freiheit an sich besser sind als Ungerechtigkeit und Unterdrückung ist wissenschaftlich nicht verifizierbar und nutzlos. An sich klingt sie mittlerweile so sinnlos wie die Feststellung, Rot sei schöner als Blau oder ein Ei besser als Milch.“* (Horkheimer, 1947, S. 33) Ohne moralische Bedenken konnten Himmlers Schergen Verbrechen begehen, wie sie die Welt vorher nicht kannte. Die Natur des Menschen habe sich dafür gerächt, was ihr im Laufe des Lebens an Unterdrückung in der antagonistischen Totalität zugemutet wird. Hier kann nicht entschieden werden, ob Horkheimers und Adornos Theorie der Selbstzerstörung der Aufklärung tragfähig ist. Es geht hier vielmehr darum, zu demonstrieren, dass Horkheimers und Adornos Reflexionen über die Aufklärung dem Ziel dienen, das Licht der europäischen Aufklärung zu schützen, bevor es ganz ausging. Die beiden verbanden den Marxismus mit der europäischen Aufklärung. Auch aus der Sowjetunion Stalins kamen katastrophale Nachrichten. Der Gulag verschlang Millionen von Menschen. Der Sozialismus degenerierte mit Hilfe einer perversen Bürokratie zu einer totalitären Diktatur. Auch aus diesem Grund verstanden sich Horkheimer und Adorno als Denker in der Tradition der europäischen Aufklärung. Die Verbindung einer marxistischen Kapitalismuskritik mit der europäischen Aufklärung ist heute noch richtig. Eine neuerliche Alternative zum Kapitalismus sollte die europäische Aufklärung integrieren und nicht wie im Fall des Sowjetimperiums zerstören.

### **2.3 Das konsequente Bewusstsein der Unfreiheit bei Adorno**

Adorno hat es in einer Vorlesung am 26.1.1965 klipp und klar gesagt:

„Und wenn lediglich auf die Freiheit des Ganzen oder der Gesellschaft verwiesen wird und durch diesen Verweis die Unfreiheit der Individuen befestigt wird, dann kann man sicher sein, dass es hier auch um die gesellschaftliche Freiheit, um die objektive Freiheit schlecht bestellt ist; und dass hier eben wirklich Freiheit zur Ideologie geworden ist, zu der sie (wie ich versucht habe, Ihnen zu entwickeln) fast in der ganzen Welt, überhaupt so sehr geworden ist, dass es einem schwerfällt, ohne Scham den Begriff der Freiheit überhaupt noch in den Mund zu nehmen.“ (Adorno, 2006, S. 247-248)

Das ist die Extremthese: überall auf der Welt gebe es keinen Zustand, den man als frei bezeichnen könnte. Adorno ließ keine Unterschiede gelten: im Warschauer Pakt, in den postkolonialen Diktaturen und auch in der sogenannten „freien Welt“ herrsche

ein Zustand radikaler Unfreiheit. Doch den unfreien Zustand hielt Adorno für überflüssig:

„Soweit Unfreiheit notwendig ist, soweit also Unfreiheit selber aus der Konstellation der Gesamtgesellschaft sich rechtfertigen kann, vermag sie das immer nur unter Hinweis auf Mangelsituationen: also darauf, dass ohne den Druck, der auf Menschen ausgeübt wird, diese nicht die Arbeit aufbringen würden, um die notwendigen Lebensmittel zu erzeugen; oder dass sie ohne den Druck nicht fähig und willens wären, mit dem Mangel, an dem sie sowieso krankten, sich abzufinden. Das was sich gegenüber heute wirklich grundsätzlich geändert hat, und demgegenüber alle Rede von einer nivellierten Konsumgesellschaft und ähnliche Dinge wirklich bloß Epiphänomene innerhalb des Verteilungsmechanismus betreffen, - was demgegenüber, sage ich, sich heute zentral geändert hat, ist nichts anderes, als dass der Stand der Technik die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse so weit gestatten würde, dass Mangel tatsächlich und überhaupt nicht mehr sein müsste. Wenn der Mangel tatsächlich im Ernst abgeschafft ist oder abgeschafft wäre, dann würde die Repression, die Unterdrückung überflüssig; und dadurch würde ein Stand von Freiheit von selbst sich herstellen, von dem man leicht philosophisch sagen mag, dass er auch kein Stand von vollkommener Freiheit wäre; aber eine unvollkommene Freiheit ist ja immer noch mehr wert als eine vollkommene und radikale Unfreiheit.“ (Adorno, 2006, S. 251-252)

Mit seiner geschwollenen Rede wollte Adorno zum Ausdruck bringen, dass ein relativ freier Zustand unter heutigen Bedingungen hergestellt werden könnte. Genau das hielt er aber gleichzeitig für unrealistisch. Die spätkapitalistische Gesellschaft war für die Kritischen Theoretiker ein „Gehäuse der Hörigkeit“, ein Herrschafts- und Verblendungszusammenhang, aus dem heraus zu finden, geradezu unmöglich sei.<sup>38</sup> In dem totalen Herrschafts- und Verblendungszusammenhang würden die Menschen einen umfassenden individuellen Freiheitsverlust erleiden, der zur Stabilisierung der Herrschaftsverhältnisse beitrage. Die Menschen würden schließlich ihre Subjektivität verlieren. Solche radikalen Annahmen waren nicht ganz von der Hand zu weisen. Die Kritischen Theoretiker hatten erkannt, dass das Proletariat, das nach Marx das revolutionäre Subjekt sein sollte, zunehmend in die kapitalistische Gesellschaft eingebunden war und kein Interesse mehr daran hatte, die Verhältnisse umzuwerfen.

<sup>38</sup>Vgl. Weber, Max, zitiert nach Marcuse, 1965, S. 126.

Zumindest in der westlichen Welt verbesserten sich die Arbeitsbedingungen nach dem Krieg. Die Löhne stiegen deutlich an, der Lebensstandard hob sich merklich und wuchs bis zum Wohlstand an. Die Werbung weckte Bedürfnisse (für Marcuse wurden diese Bedürfnisse sogar zu „biologischen“<sup>39</sup>), die die Arbeiter und ihre Familien nun zumeist befriedigen konnten. Die Sowjetunion wurde zu einem abschreckenden Beispiel, auf das die Bürgerinnen und Bürger in den Massenmedien permanent hingewiesen wurde. Die Unterhaltungs- und Vergnügungsindustrie (von Horkheimer und Adorno „Kulturindustrie“ genannt<sup>40</sup>) hatte häufig dazu beigetragen, dass die Arbeiterinnen und Arbeiter und Angestellten sich wohlfühlten und mit ihrem Leben zufrieden waren (Horkheimer und Adorno bezeichneten dies im Kapitel über die „Kulturindustrie“ in der *Dialektik der Aufklärung* als „Massenbetrug“). Und die prude Sexualmoral der 1950er Jahre lockerte sich sukzessive (Marcuse nannte das „repressive Entsublimierung“<sup>41</sup>). Was für viele Soziologinnen und Soziologen ein Erfolgsmodell war, war den Kritischen Theoretikern nicht genug. Sie hielten an dem Ziel der Verwirklichung einer humanistischen Utopie bis ans Ende ihres Lebens fest, weil für sie die spätkapitalistische Gesellschaft zutiefst unfrei und jederzeit gefährdet war, in Faschismus umzuschlagen. Sie hielten es aber für unwahrscheinlich, dass es einen Ausweg aus der „eindimensionalen“ Gesellschaft geben könne.<sup>42</sup> Adorno war der Auffassung, dass die Freiheit trotz allem nicht vollständig abgeschafft und zerstört werden könne: *„Und alle die unendlichen Mühen, die Kant mit dem Begriff der Freiheit sich gemacht hat, die rühren wohl letztlich daher, dass es ohne diesen Begriff der Freiheit, schlicht gesagt, überhaupt nicht geht. Das heißt, dass ohne diesen Begriff von Freiheit so etwas wie ein Zusammenleben, ein friedliches Zusammenleben der Menschen gar nicht gedacht werden kann.“* (Adorno, 2006, S. 244) Ich werde hier herausarbeiten, dass Adorno den Freiheitsverlust auch persönlich erlebt hat und so beschädigt war, dass er weder im US-amerikanischen Exil noch in der Bundesrepublik Deutschland imstande war, sich so viele Freiheiten zu nehmen, dass die Beschädigungen erträglich geblieben wären. Ich werde dies am Beispiel von Adorno zeigen, weil nur von ihm umfangreiche wissenschaftliche Biographien vorliegen. Es ist ein Versäumnis, dass sich bis jetzt noch keine Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler die Mühe gemacht haben, Biographien von Horkheimer, Löwenthal und Marcuse zu verfassen.

39Vgl. Marcuse, 1969, S. 25-26.

40Vgl. Horkheimer; Adorno, 1944, S. 128-176.

41Vgl. Marcuse, 1964, S. 76-102.

42Vgl. Marcuse, 1964.

## 2.4 Die politische Absenz der Kritischen Theoretiker

Die politische Großwetterlage erforderte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stete politische Wachsamkeit. Die Kritischen Theoretiker trauten keiner Gesellschaft mehr über den Weg, die politische Megakatastrophen, wie z.B. die zwei Weltkriege, den Holocaust, Hiroshima und Nagasaki und in der Sowjetunion den Archipel Gulag hervorbrachte. Für sie war es naheliegend, die kapitalistische Gesellschaft und den Sozialismus sowjetischer Prägung im Namen eines „wahrhaft menschlichen Zustands“ abzulehnen. Adorno wollte nur noch vom bestehenden Schlechten „erlöst“ werden.<sup>43</sup> Gleichzeitig erkannte dieser Kreis von deutsch-jüdischen Intellektuellen, dass in den westlichen Nachkriegsgesellschaften, in denen sie lebten, die Aussicht auf eine substanzielle Veränderung zum Guten auf ein Minimum reduziert war, weil das Proletariat in die kapitalistische Gesellschaft eingegliedert und kein revolutionäres Subjekt mehr war. Dieses politische Bewusstsein führte bei den Kritischen Theoretikern zu einer politischen Hoffnungslosigkeit, die sie häufig hinderte, selbst aktiv in das politische Geschehen einzugreifen. Alle Kritischen Theoretiker waren weit davon entfernt, politisch gleichgültig zu reagieren. Sie alle litten unter gesellschaftlichen Bedingungen, die sie mitunter zur Verzweiflung brachten. Obwohl sie politisierte Denker waren, hielten sie sich von der politischen Praxis weitgehend fern. Das Bewusstsein, das dieser politischen Enthaltensamkeit zugrunde lag, hat am prägnantesten Leo Löwenthal in einem autobiographischen Gespräch mit Dubiel ausgedrückt:

„Helmut, ich weiß, das ist sicher eine große Schwäche in meiner Position. Wahrscheinlich kommt das auch noch daher – ich habe es gerade schon gesagt –, dass ich in meiner Erinnerung noch so stark verwurzelt bin in meiner politischen Jugendzeit, ich meine dem Alter von 17 bis 22. Mein Problem ist, ich habe eben wirklich geglaubt an das Utopische, ich habe geglaubt an die Verwirklichungsmöglichkeit der Revolution und ihrer Ziele, ich habe geglaubt, dass wir die Welt wirklich verändern können. Durch diesen in mir tiefsitzenden utopischen Erwartungshorizont habe ich mich von vornherein der Mühseligkeit konkreter politischer Tätigkeit entwöhnt. Vielleicht ist meine Ungeduld so enttäuscht worden, dass ich jetzt nicht mehr die Geduld aufzubringen vermag,

<sup>43</sup>„Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint.“ (Adorno, 1951, S. 333)

mich mit Bewegungen zu identifizieren, die auf das Bessere ausgerichtet sind. Aber ich weiß natürlich, dass mein Herz höher schlägt, wo das Utopische mal einen Augenblick Funken schlägt, wo etwas Positives sich zu entwickeln scheint. Aber man wird doch immer wieder enttäuscht. Schau dir doch die Welt jetzt an! Sag mir, wo soll man eigentlich seine politischen Sympathien und Hoffnungen einpflanzen? (Löwenthal, 1980, S. 228-229)

Die bewegenden Worte Löwenthals sprachen wohl aus, was auch die anderen ehemaligen Mitglieder des Instituts für Sozialforschung dachten, nachdem sie den politischen Großkatastrophen entkommen waren. Zumeist beschränkten sich die Kritischen Theoretiker darauf, Kritik an den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen zu üben. Sie übten teilweise auch Kritik an der Demokratie. Einige kritische Stellungnahmen zum Zustand der Demokratie sind durchaus nachvollziehbar und manchmal noch heute zutreffend. Marcuse diagnostizierte beispielsweise in den 1960er Jahren, dass die großen politischen Parteien in den westlichen Ländern ununterscheidbar geworden wären, weil sie beide gleichermaßen fast nur die Interessen der Großkonzerne vertreten würden. Die neoliberale Wirtschafts- und Sozialpolitik in der rot-grünen Regierung unter dem Bundeskanzler Gerhard Schröder zwischen 1998 und 2005, die zu erheblichen sozialen Verwerfungen in Deutschland geführt hat<sup>44</sup>, beweist doch nur, dass Marcuses These von der „eindimensionalen“ Politik heute noch immer weitgehend richtig ist.<sup>45</sup> Die Kritischen Theoretiker waren bedingt durch die Megakatastrophen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu marxistischen Pessimisten geworden. Statt politischer Praxis hatten sie das Bild von einer Flaschenpost im Kopf, die man in der Hoffnung in den Ozean wirft, dass sie anderswo jemand findet und die in ihr enthaltene Botschaft versteht. Im Zuge der Studentenbewegung Ende der 1960er Jahre formulierte einmal Adorno: *„Theorie ändert, indem sie Theorie bleibt.“* (Adorno, 1969, S. 155) Allerdings hielt Adorno in Westdeutschland Rundfunkvorträge, in denen er zur „Erziehung zur Mündigkeit“ aufforderte und Überlegungen zur „Erziehung nach Auschwitz“ anstellte.<sup>46</sup> Adorno, der bald nach dem Krieg zurück nach Frankfurt am Main kam, war die „Aufarbeitung der Vergangenheit“ ein zentrales Anliegen. Das „Nachleben des Nationalsozialismus“ erkannte Adorno als ernste Gefahr für die

44Vgl. Butterwegge, 2015.

45Vgl. Marcuse, 1964, S. 39-75.

46Vgl. Adorno, 1971.

westdeutsche Demokratie.<sup>47</sup> Diese Prognosen haben sich als weitsichtig herausgestellt. Im 21. Jahrhundert ist der rechtsextreme Spuk in Europa und auch in Deutschland wiedergekehrt. Die westlichen Demokratien sind durch den Rechtsextremismus in ernsthafter Gefahr. In Ungarn und Polen sind „Rechtspopulisten“ bereits an der Macht. Frei nach Horkheimer soll man vom Faschismus schweigen, wenn man nicht vom Kapitalismus reden will. In Europa und Nordamerika wurde der Keynesianismus der Nachkriegsjahre seit den 1980er Jahren durch eine neoliberale Wirtschaftspolitik ersetzt, was zu einer massiven Umverteilung von unten nach oben geführt hat. In Europa ist eine neue Unterklasse entstanden. Armut gehört wieder zum Erscheinungsbild des nicht mehr gezähmten Kapitalismus. Die Multimilliardäre werden immer noch reicher und die „abgehobenen“ Eliten setzen ihre Interessen in Politik und Wirtschaft rücksichtslos durch und höhlen die Demokratie aus.<sup>48</sup> Im entfesselten Kapitalismus des 21. Jahrhunderts werden alle Skrupel abgeworfen, die es nach dem Krieg eine Zeitlang gab. Die marxistische Kapitalismuskritik der Frankfurter Schule hat deshalb heute noch Aussagekraft und verdient es, diskutiert zu werden. Eine andere Frage ist es, ob man heute politische Absenz und einen Vorrang der Theorie gegenüber der Praxis befürworten kann.

## 2.5 Adorno im US-amerikanischen Exil

Kein Kritischer Theoretiker hat so prägnant das Lebensgefühl der Mitarbeiter des Instituts für Sozialforschung im US-amerikanischen Exil während der Herrschaft der Nationalsozialisten in Europa zum Ausdruck gebracht wie Adorno in der Aphorismen-Sammlung *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Die *Minima Moralia* sind ein Werk mit einer Vielzahl von Sätzen geworden, die man als genial bezeichnen darf: „In der Erinnerung der Emigration schmeckt jeder deutsche Rehbraten, als wäre er vom Freischütz erlegt worden.“ (Adorno, 1951, S. 56); „Der Antisemitismus ist das Gerücht über die Juden.“ (Adorno, 1951, S. 141); „Fremdwörter sind die Juden der Sprache.“ (Adorno, 1951, S. 141); „Zart wäre einzig das Größte; dass keiner mehr hungern soll.“ (Adorno, 1951, S. 206); „Rien faire comme une bête, auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen, (...)“ (Adorno, 1951, S. 208) Adorno sprach aus, was sich nicht jeder Betroffene eingestehen konnte: „Jeder Intellektuelle in der Emigration, ohne alle Ausnahme, ist beschädigt und tut gut daran, es selber zu erkennen, wenn er nicht hinter den dicht

<sup>47</sup>Vgl. Adorno, 1959, S. 10.

<sup>48</sup>Vgl. Hartmann, 2018.

*geschlossenen Türen seiner Selbstachtung grausam darüber belehrt werden will.“* (Adorno, 1951, S. 32) Versuche, richtiger zu leben, seien von vornherein zum Scheitern verurteilt gewesen. In dem nachfolgenden Zitat rückte Adorno ganz in die Nähe zum Fatalismus: *„Während er (der, der nicht mitmacht, T.S.) danach tastet, die eigene Existenz zum hinfalligen Bilde einer richtigen zu machen, sollte er dieser Hinfälligkeit eingedenk bleiben und wissen, wie wenig das Bild das richtige Leben ersetzt.“* (Adorno, 1951, S. 22) Ernst Bloch erklärte im *Prinzip Hoffnung*, woran es liegt, dass das Exilleben viele Emigrantinnen und Emigranten so unglücklich wie Adorno gemacht hat: *„Jede Reise muss freiwillig sein, um zu vergnügen. (...) Ist Reisen erzwungen oder Beruf, also nicht abbrechend-glücklich, so ist es keines. Geschieht es aus der Langeweile, weil einem sonst nichts mehr einfällt, so fährt diese mit. (...) Auch Geschäftsreisende, Matrosen, Emigranten sind nicht auf Reise, letztere trotz der möglichen Befreiung.“* (Bloch, 1959, S. 430) Der erzwungene Aufenthalt in den USA während der Nazi-Herrschaft in Europa war für die deutschen Emigrantinnen und Emigranten kein Vergnügen, sondern häufig gleichbedeutend mit einer persönlichen Krise. Man hatte den Linksintellektuellen nicht nur die Heimat weggenommen, sondern sie auch um ihre Reputation, ihren Erfolg beim Publikum, ihre akademische Karriere, die Sprache, in der sie sich intellektuell ausdrückten, ihre Publikationsmöglichkeiten und vieles mehr gebracht. Deshalb nimmt es nicht wunder, dass ein sensibler Mensch wie Adorno die Emigration als besonders krisenhaft wahrgenommen hat. In einer Krise neigen Menschen häufig dazu, sich an alte und bewährte Verhaltensmuster zu klammern. Ihre bürgerlichen und großbürgerlichen Wurzeln gaben den Kritischen Theoretikern eine gewisse psychische Stabilität. Das führte dazu, dass das, was sie für bürgerlich hielten, mitunter verklärt und idealisiert wurde. Lukács' Polemik vom „Grandhotel Abgrund“ tat ein Übriges dazu, dass die Kritischen Theoretiker an ihrem bürgerlichen Lebensstil trotzig festhielten. Adornos verherrlichende Aussagen über das europäische Bürgertum in den *Minima Moralia* ignorieren, dass die Bourgeoisie einstmals die herrschende Klasse im Kapitalismus und keineswegs immer so sympathisch war, wie in Thomas Manns Jahrhundertroman *Der Zauberberg* geschildert.<sup>49</sup> Taktvoll, rücksichtsvoll, stilsicher und höflich waren die Bürger zumeist nur zu Ihresgleichen. Das Bürgertum ließ Angehörigen der unteren Gesellschaftsschichten den Klassenunterschied sehr wohl spüren. De Beauvoir hat

<sup>49</sup>Vgl. Mann, 1924.

im ersten Band ihrer Autobiographie *Memoiren einer Tochter aus gutem Haus* die Schattenseiten der bürgerlichen Familie und Erziehung offengelegt. Es war kein Zufall, wenn Söhne von reichen Geschäftsmännern Marxisten wurden und nicht in die Fußstapfen ihrer bürgerlichen Väter treten wollten. In *Das andere Geschlecht* hat de Beauvoir die gravierenden Nachteile der bürgerlichen Ehe für die bürgerlichen Frauen aufgezeigt. Es scheint verständlich, dass verhältnismäßig viele bürgerliche Frauen im 19. Jahrhundert zu psychischen Erkrankungen, wie z.B. der Hysterie, neigten.<sup>50</sup> Versucht man zu übersetzen, was die Kritischen Theoretiker konkret mit Bürgerlichkeit meinten, dann kann der Begriff der Kultiviertheit weiterhelfen. Kultivierte Menschen gibt es aber nicht nur im europäischen Bürgertum, sondern in allen Klassen und in allen Kulturen. Freilich waren nicht alle Bürgerinnen und Bürger kultiviert. Obwohl die Kritischen Theoretiker Marxisten waren, hatten sie in den USA relativ wenig Verständnis für Umgangsformen, die ihren bürgerlichen Idealen nicht entsprachen. Adorno, der sich gegen die „Glorifizierung der prächtigen Underdogs“ aussprach<sup>51</sup>, hatte das nicht verstanden: *„Doch leider sind auf diesem Sterne eben/ Die Mittel kärglich und die Menschen roh/ Wer möchte nicht in Fried und Eintracht leben?/Doch die Verhältnisse sind nicht so.“* (Brecht; Weill, *Dreigroschenoper*) Die mangelnde Solidarität mit den Ausgebeuteten, Entrechteten und Versklavten ist aber noch nicht das Schlimmste. Adorno hat sich mit seinem Verständnis von Bürgerlichkeit selbst Gewalt angetan: *„Das einzige, was sich verantworten lässt, ist, den ideologischen Missbrauch der eigenen Existenz sich zu versagen und im übrigen privat so bescheiden, unscheinbar und unprätentiös sich zu benehmen, wie es längst nicht mehr die gute Erziehung, wohl aber die Scham darüber gebietet, dass einem in der Hölle noch die Luft zum Atmen bleibt.“* (Adorno, 1951, S. 24) Das muss man übersetzen: Adorno wollte in der Emigration offensichtlich ein angepasstes, braves, langweiliges, unlebendiges, gehemmtes, unechtes und zurückgezogenes Leben führen. Das allzu starre Festhalten an bürgerlichen Konventionen hat bei Adorno verhindert, dass er sich für die Vorzüge der US-amerikanischen Kultur öffnen konnte. Es wäre aber teilweise falsch, dies Adorno zum Vorwurf zu machen. Es scheint offenbar so zu sein, dass es politischen Flüchtlingen manchmal schwerfällt, sich im Exil zu integrieren, weil sie sich nicht ausgesucht haben, die Heimat zu

<sup>50</sup>Katharina Adler hat jüngst die bürgerlichen Familienstrukturen von Sigmund Freuds Patientin Dora in einem biographischen Roman über ihre Urgroßmutter lebensecht geschildert. Vgl. Adler, 2018.

<sup>51</sup>Vgl. Adorno, 1951, S. 25.



verlassen. Das sollten wir auch heute bedenken, wenn manche Kriegsflüchtlinge sich nicht sofort in Deutschland integrieren und assimilieren können.

Adorno mochte keine „Negerstudenten der Nationalökonomie“. Er mochte keine „Siamesen in Oxford“. Die amerikanischen Ureinwohner hielt er für keine besseren Menschen. Die Underdogs, zu denen in den USA häufig auch die Opfer rassistischer Diskriminierung gehörten und gehören, wollte Adorno nicht „glorifizieren“. Für das Proletariat verwendete er den ironischen Ausdruck „prächtig“. Adorno mochte keinen Jazz. Adorno mochte auch keinen Whisky. Das einzige, was Adorno wirklich mochte, war das europäische Bürgertum. Er hatte ein gewisses Interesse am europäischen Adel, das auch erklärt, weswegen für ihn die Romane von Marcel Proust das A und O in der Welt der Literatur waren. Es ist spannend zu beobachten, was passierte, wenn Adorno auf den Bürgerschreck und das enfant terrible unter den deutschen Emigrantinnen und Emigranten in Kalifornien Bertolt Brecht traf. Die deutsch-österreichischen Emigrantinnen und Emigranten in Kalifornien waren eine Gruppe von Menschen, zu der auch Thomas Mann, Arnold Schönberg und Alfred Döblin gehörte, die in den USA oftmals nicht positiv in Erscheinung trat: *„Die Emigranten-Gemeinde war selbstbezogen, untereinander verfeindet und verbittert.“* (Parker, 2018, S. 684) Man machte sich teilweise lustig über jene Deutsche, die sich bemühten, sich in die US-amerikanische Gesellschaft zu integrieren. Das hatten Adorno und Brecht gemein. Sie unternahmen beide kaum Anstrengungen, Amerikaner zu werden. Das erklärt wohl, dass die beiden trotz erheblicher Differenzen in Kalifornien miteinander verkehrten: *„>Sonst sind die einzigen Menschen, die wir ziemlich viel sehen, Brechts, mit denen wir besonders gut auskommen.< Weigel lud das Ehepaar Adorno regelmäßig zum Essen ein.“* (Parker, 2018, S. 678) Es ist zu vermuten, dass man sich auch deshalb häufiger traf, weil sich Gretel Adorno und Helene Weigel gut verstanden. Denn zwischen den beiden Männern herrschte nicht immer Eintracht. Im Institut für Sozialforschung hatte man Vorurteile über Brecht: *„Die Frankfurter Marxisten hingegen sahen in Brecht einen anti-intellektuellen Apologeten des Stalinismus, der Illusionen vom Sieg der Arbeiterklasse verpflichtet, an den sie nicht mehr glaubten.“* (Parker, 2018, S. 678) Das mit dem Stalinismus ist freilich Unsinn. Wäre Brecht während des Zweiten Weltkriegs in der UdSSR geblieben, hätte er die „Säuberungen“ in der Stalin-Ära sehr wahrscheinlich nicht überlebt. Sein episches Theater fiel damals unter das Verdikt des „Formalismus“ und wurde nicht geduldet. Ihre Ressentiments gegen

Brecht entdeckten die Adornos nicht erst in Kalifornien. Folgende Episode datiert von 1934: *„Benjamins Freunde Adorno und Scholem waren über dessen Beziehung zu Brecht beunruhigt. Gretel Karplus, die spätere Frau Adornos, warnte Benjamin, Brecht sei für ihn >eine große Gefahr<.“* (Parker, 2018, S. 501) Benjamin ließ sich nicht bevormunden und schlug alle Warnungen vor Brecht in den Wind. Brecht war keine Gefahr für Benjamin: *„Nach Hannah Arendts Einschätzung wurde Brecht für Benjamin >in dem letzten Jahrzehnt seines Lebens, vor allem in der Pariser Emigration, der wichtigste Mensch.<“* (Parker, 2018, S. 501) Parker erkennt eine Ebenbürtigkeit zwischen Benjamin und Brecht, die Benjamin für fruchtbar hielt.<sup>52</sup> Theodor und Gretel Adorno und Gershom Scholem behandelten Benjamin wie ein kleines Kind, das man vor schlechtem Umgang warnen muss. Ihnen machte das Antibürgerliche an Brecht selbst Angst. Die Bevormundung Benjamins durch das spätere Ehepaar Adorno hatte etwas Spießbürgerliches. Für Adorno wurde in den Jahren der nationalsozialistischen Verfolgung alles gefährlich, was nicht bürgerlich war. Detlev Claussen hat die Beziehung von Adorno und Brecht aus der Sichtweise von Adorno dargestellt. Er räumt ein, dass Brecht Adorno zu schätzen wusste: *„Die enorme Hochachtung, die Brecht dem auf der Flucht umgekommenen älteren Freund Adornos Walter Benjamin entgegenbrachte, überträgt sich auf Adorno.“* (Claussen, 2003, S. 205) Brecht hatte aber seinerseits auch Vorurteile gegen die Kritischen Theoretiker. Er machte sich u.a. über die „Doppelclowns“ Horkheimer und Pollock lustig, die stets gemeinsam in der Öffentlichkeit auftraten.<sup>53</sup> Umgekehrt hatte Adorno Claussen zufolge Ressentiments gegen Brecht: *„Brechts rotziger Antiintellektualismus bereitet aber auch Adorno Unbehagen. Erst sehr spät wird ihm bewusst, es dieser Antiintellektualismus ist, der ihm an Brecht zuwider war.“* (Claussen, 2003, S. 205) Das Adjektiv „rotzig“ erklärt die ursächliche Herkunft Adornos Ressentiments gegen Brecht. Adorno orientierte sich eher an der bürgerlichen Sprachästhetik eines Thomas Mann, auf den er heraufschaute. Die direkte, klare und mitunter schroffe, antibürgerliche Sprache Brechts machte Adorno Angst. Adorno wurde in den USA unfähig, „unreduzierte Erfahrung“ mit nichtbürgerlichen Lebensformen zu machen.<sup>54</sup> Adorno hatte sich so sehr auf sein Eigenes besonnen, dass ihm alles, was anders war, fremd vorkam und Furcht einflößte. Adorno war infolge der nationalsozialistischen Verfolgung nicht mehr

<sup>52</sup>Vgl. Parker, 2018, S. 501.

<sup>53</sup>Vgl. Parker, 2018, S. 676-677.

<sup>54</sup>Vgl. Adorno, 2003.

weltoffen. Dies war ein gravierender Freiheitsverlust. Unter den Bedingungen der Vertreibung aus Europa war Adorno mit dem Pluralismus in den Vereinigten Staaten überfordert. Brecht hatte Fehler und Schwächen, die andere irritieren konnten, aber Adorno kam mit ihm nicht klar, weil dieser sich bewusst gegen die bürgerlichen Ausdrucksformen entschieden hatte, die Adorno Schutz und psychische Stabilität gaben.

## **2.6 Adorno in der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft**

Die meisten deutschsprachigen Überlebenden des Holocaust und deren Angehörige, die rechtzeitig ins Ausland geflohen waren, kehrten nach dem Zweiten Weltkrieg nicht aus dem Exil nach Deutschland oder Österreich zurück. Dazu gehörten beispielsweise Hannah Arendt und ihr Mann Heinrich Blücher, Raul Hilberg und Alma Mahler-Werfel. Alle vier blieben in den USA. Deutschland stand für die meisten Jüdinnen und Juden regelrecht unter einem „Bann“.<sup>55</sup> Es galt als völlig undenkbar, als Jüdin oder Jude im Land der Täter zu leben. Die sogenannten Displaced Persons hielten sich unmittelbar nach dem Krieg in Deutschland auf, um ihre Weiterreise nach Israel vorzubereiten.<sup>56</sup> Es war aber unter Jüdinnen und Juden Konsens, nicht dauerhaft in Deutschland zu bleiben. Nach Meinung vieler Jüdinnen und Juden sollte es nie wieder jüdisches Leben auf deutschem Boden geben. Horkheimers und Adornos Rückkehr nach Frankfurt am Main war etwas Außergewöhnliches. Dan Diner hat die „außergewöhnliche Konstellation“ in Frankfurt am Main analysiert, die dazu führte, dass diese Stadt mit den Jahren zum Zentrum jüdischen Lebens in Westdeutschland wurde.<sup>57</sup> Claussen hat Adorno als den Nichtidentischen bezeichnet, um dessen Unglücklichsein in den USA zu beschreiben. Das Nichtheimischwerden in den Vereinigten Staaten war wohl Adornos Hauptmotiv, um wieder in seiner Geburtsstadt sesshaft zu werden. Claussen hat den nach Frankfurt zurückgekehrten Adorno als den mit sich Identischen bezeichnet.<sup>58</sup> Diese These ist ein schwerwiegender Irrtum in der Einschätzung Adornos Persönlichkeit von Claussen. Nachfolgend soll gezeigt werden, dass das Leben von Adorno im Land der Täter und der Mitläufer schwer beschädigt war. Diner hat den Zustand der zurückgekehrten Jüdinnen und Juden als „abwesende Anwesenheit“ bezeichnet.<sup>59</sup> Die alte Heimat war

<sup>55</sup>Vgl. Diner, 2012, S. 15-66.

<sup>56</sup>Vgl. Brenner, 2012, S. 67-95.

<sup>57</sup>Vgl. Diner, 2012, S. 44 ff.

<sup>58</sup>Vgl. Claussen, 2003, S. 265-311.

<sup>59</sup>Vgl. Diner, 2012, S. 44ff.

den Rückkehrern fremd geworden. Dies hängt wesentlich damit zusammen, dass sich in der BRD in den 1950er Jahren das ausbreitete, was Ralph Giordano später die „Zweite Schuld“ genannt hat.<sup>60</sup> Adorno hatte einen jüdischen Vater, war aber nicht jüdisch erzogen worden und wurde im Laufe seines Lebens kein gläubiger Jude. Der Atheismus von Marx hat Adorno stärker geprägt. Nichtsdestoweniger lassen sich jüdische Glaubensinhalte in seiner Philosophie nachweisen.<sup>61</sup> Man kann sagen, dass sich Adorno häufig mit Menschen jüdischer Herkunft verbunden fühlte. Das erklärt teilweise, weshalb Adorno ein Fürsprecher der bis dato verkannten Musik von Gustav Mahler im Nachkriegsdeutschland wurde.<sup>62</sup> Der Direktor und die Kollegen im Institut für Sozialforschung waren mehrheitlich jüdischer Herkunft. Zum Juden gemacht hatten Adorno indes erst die Nazis durch die sogenannten „Rassegesetze“ – mit entsprechenden Konsequenzen.

Konrad Adenauer hatte nach seiner Wahl zum Bundeskanzler 1949 entschieden, keinen radikalen personellen Bruch in den westdeutschen Institutionen zu vollziehen. Das hatte zur Folge, dass in der Bonner Republik in den 1950er Jahren nahezu überall ehemalige Nazis Ämter und Positionen bekleideten. Das BKA hatte braune Wurzeln, ebenso der Verfassungsschutz. In der Justiz wurde trotz arg belastetem Personal Kontinuität gewahrt. Das gleiche gilt für die Universitäten und die Medizin. Nach der „Wiederbewaffnung“ wurden zahlreiche Kasernen der Bundeswehr nach Wehrmachtsoffizieren benannt. Im Bundestag und in den Landtagen saßen viele Abgeordnete, die ehemals Mitglieder der NSDAP waren. Hans Globke wurde sogar Kanzleramtsminister. Nachdem die Nürnberger Prozesse gegen Kriegsverbrecher von den Alliierten beendet wurden, wurde weitgehend nicht mehr gegen NS-Täter ermittelt. Die meisten Kriegsverbrecher befanden sich in den 1950er Jahren auf freiem Fuß. Die Bevölkerung behauptete zumeist trotzig, sie habe von den Verbrechen gegen die Juden während des „Dritten Reiches“ nichts gewusst. Fast alle behaupteten, niemals Nazis gewesen zu sein. Die Majorität der Deutschen war unfähig zu trauern. Margarete und Alexander Mitscherlich meinten mit dieser Begrifflichkeit, die Unfähigkeit um den Verlust des „Führers“ zu trauern<sup>63</sup>, aber in Wirklichkeit waren die meisten Deutschen unfähig, um die Opfer des Nationalsozialismus zu trauern. Auf ein solches Klima sollten Gretel und Theodor W.

60Vgl. Giordano, 1987.

61Vgl. Brumlik, 2003, S. 74-93.

62Vgl. Adorno, 1971, S. 149-319.

63Vgl. Mitscherlich; Mitscherlich, 1967.

Adorno treffen als sie 1950 wieder deutschen Boden betraten. Sie werden sich in diesen Verhältnissen nicht wesentlich wohler gefühlt haben als andere jüdische und nichtjüdische Exilanten, die nach Westdeutschland in den 1950er Jahren zurückgekehrt waren. In *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit* hat Adorno einige seiner Beobachtungen über die Deutschen in der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft 1959 publik gemacht.<sup>64</sup> Für viele zurückgekehrte Exilanten war es nicht auszuhalten. Doch gleichzeitig gab es erste Anzeichen dafür, dass in der BRD etwas Neues entstehen könnte. Durch Adenauers Westbindung, die durch die Präsenz US-amerikanischer, französischer und britischer Streitkräfte in der BRD unterstützt wurde, kam die Hoffnung auf, dass in Westdeutschland einmal eine demokratische Kultur wachsen könnte. In der Öffentlichkeit waren nicht mehr ausschließlich die Stimmen der Altnazis zu hören. Es gab auch einige Hoffnungsträgerinnen und Hoffnungsträger, die sich in der Öffentlichkeit sichtbar für die liberale Demokratie einsetzten und die bedenkliche Entwicklungen lautstark kritisierten. Das hatte u.a. zur Folge, dass antidemokratische und antihumanistische Positionen in der Öffentlichkeit immer weiter zurückgedrängt werden konnten. Der Antisemitismus wurde verpönt. Der Slogan „Nie wieder Krieg“ wurde Konsens in der Gesellschaft. Für zurückgekehrte Jüdinnen und Juden muss diese Zeit sehr nervenaufreibend gewesen sein, weil es so viele Ambivalenzen in der jungen BRD gab. Horkheimer hielt es in der BRD nicht aus und siedelte bald ins Tessin über. Adorno beteiligte sich an der Öffentlichkeitsarbeit des Frankfurter Instituts für Sozialforschung und trug das seine zur Entstehung einer demokratischen Gesellschaft bei. Er machte sich u.a. für eine neue Erziehung stark. Sie sollte eine zur „Entbarbarisierung“ und zur Mündigkeit sein.<sup>65</sup> Adorno stellte öffentlich auch kritische Überlegungen über den Lehrerberuf an.<sup>66</sup> Das ganze Werk Adornos zielte darauf, „entbarbarisierend“ zu wirken. Die Bedeutung Adornos für die politische Kultur in der BRD sollte nicht unterschätzt werden: *„Die letzten zwanzig Jahre seines Lebens – Adorno starb wenige Wochen vor seinem 66. Geburtstag – verbrachte er überwiegend in Deutschland, wo er nicht nur eine unvergleichliche akademische Wirkung hatte, sondern auch als öffentlichkeitswirksamer Intellektueller eine wegweisende Rolle für die kulturelle und politische Selbstfindung der Bundesrepublik und das Selbstverständnis der Nachkriegsgenerationen spielte.“* (Müller-Dooch, 2004, S. 10).

<sup>64</sup>Vgl. Adorno, 1971, S. 10-28.

<sup>65</sup> Vgl. Adorno, 1971, S. 120-132 u. S. 133-147.

<sup>66</sup>Vgl. Adorno, 1971, S. 29-87.

2003, S. 493) Claussen ist unbedingt zuzustimmen, wenn er schrieb: *„Der Gedanke an Auschwitz ist seit Mitte der vierziger Jahre in nahezu jedem Text von Adorno präsent.“* (Claussen, 2003, S. 320) Es ist Unfug, wenn behauptet wird, Adorno wäre gegenüber Auschwitz-Überlebenden kalt und ohne Empathie gewesen.<sup>67</sup> Claussen hat zwar erkannt, dass der Gedanke an Auschwitz Adorno im Nachkriegsdeutschland beherrschte, aber er hat sich in seiner Adorno-Biographie so gut wie gar nicht mit der Frage auseinandergesetzt, wie der öffentliche Umgang mit Auschwitz in der BRD auf Adorno gewirkt haben mochte. Auf die „Unfähigkeit zu trauern“ und die „Zweite Schuld“ ging Claussen nicht ein und verkannte dadurch einen der relevantesten Aspekte im Leben Adornos in der BRD. Die hier vertretene These ist, dass sich die während des Aufenthalts in den Vereinigten Staaten entwickelte Beschädigung in Frankfurt nach der Rückkehr vertieft hatte. Adorno verfolgte den Auschwitz-Prozess in Frankfurt am Main ab 1963 aufmerksam. Er machte sich Gedanken über die Bogers und Kaduks und trug sie u.a. in Vorlesungen den Studentinnen und Studenten vor.<sup>68</sup> Er forderte sogar, dass man Psychoanalysen mit den Schuldigen von Auschwitz durchführen soll, um zu verstehen, wie ein Mensch so wird.<sup>69</sup> In dem von Michael Brenner herausgegebenen Sammelband über die *Geschichte der Juden in Deutschland von 1949 bis zur Gegenwart* machen die Autoren darauf aufmerksam, dass der ansonsten eher pessimistische Adorno so optimistisch war, dass man mit Erziehung und Aufklärung etwas dafür tun könne, dass es künftig keine Bogers und Kaduks mehr gebe.<sup>70</sup> Im letzten Teil der *Negativen Dialektik* hat Adorno seine Reflexionen über den Massenmord an den Juden im „Dritten Reich“, für den für ihn der Name Auschwitz stand, öffentlich gemacht. Hier formulierte Adorno markante Sätze, die in Westdeutschland Furore machten und die noch heute gültig sind: *„Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.“* (Adorno, 1966, S. 358) In den „Meditationen zur Metaphysik“ schrieb Adorno u.a.

<sup>67</sup>Adorno hatte in der unmittelbaren Nachkriegsphase behauptet, dass es barbarisch sei, nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben. Adorno wurde seinerzeit vorgeworfen, dass er mit dieser Behauptung u.a. die Dichtung von Paul Celan herabgewürdigt habe. Dies wird gerne als Beispiel für Adornos Kälte gegenüber direkten Opfern des Holocaust herangezogen. Adorno hat jedoch seinen Fehler eingesehen und in der *Negativen Dialektik* geschrieben: *„Das perennierende Leiden hat so viel Recht auf Ausdruck wie der Gemarterte zu brüllen; darum mag falsch gewesen sein, nach Auschwitz ließe kein Gedicht mehr sich schreiben.“* (Adorno, 1966, S. 355) Ich verstehe dieses Bekenntnis als eine Art Wiedergutmachung an Celan.

<sup>68</sup>Vgl. Adorno, 2006, S. 279ff.

<sup>69</sup>Vgl. Adorno, 1966, S. 98.

<sup>70</sup>Vgl. Brenner, 2012, S. 282.

auch: *„Neues Grauen hat der Tod in den Lagern: seit Auschwitz heißt den Tod fürchten, Schlimmeres fürchten als den Tod.“* (Adorno, 1966, S. 364) Der Autor dieser Studie hat sich lange gefragt, was schlimmer als der Tod sein könne. In den „Konzentrationslagern“ der Nazis war es wahrscheinlich für die Opfer so schrecklich, dass die Entwürdigung und die Folter schlimmer waren als zu sterben. Meines Erachtens hat Adornos These noch eine andere Dimension: Schlimmer als der Tod war für manche Opfer das Überleben von Auschwitz. Für einige ehemalige Häftlinge von Vernichtungslagern, wie z.B. Primo Levi und Jean Améry, war das Überleben so grauenhaft, dass sie sich das Leben nahmen. Auch dazu stellte Adorno Reflexionen an: *„Nicht falsch aber ist die minder kulturelle Frage, ob nach Auschwitz noch sich leben lasse, ob vollends es dürfe, wer zufällig entrann und rechtens hätte umgebracht werden müssen. Sein Weiterleben bedarf schon der Kälte, des Grundprinzips der bürgerlichen Subjektivität, ohne das Auschwitz nicht möglich gewesen wäre: drastische Schuld des Verschonten. Zur Vergeltung suchen ihn Träume heim wie der, dass er gar nicht mehr lebte, sondern 1944 vergast worden wäre, und seine ganze Existenz danach lediglich in der Einbildung führte, Emanation des irren Wunsches eines vor zwanzig Jahren Umgebrachten.“* (Adorno, 1966, S. 355-356) Die sogenannte „Überlebensschuld“ gehörte zum Krankheitsbild der extrem traumatisierten Überlebenden des Holocaust.<sup>71</sup> Es kann kein Zweifel bestehen, dass der sensible Adorno als zufällig Entronnener unter der „Überlebensschuld“ litt. Das Überleben in Westdeutschland war für ihn genau so eine Hölle, wie die im US-amerikanischen Exil. Wer diesen Zusammenhang nicht erkennen kann, hat Adornos Befindlichkeiten nach dem Krieg nicht verstanden. In dieser Hinsicht ist übrigens Stefan Müller-Doohms Biographie über Adorno besser gelungen als die von Claussen. Wahrscheinlich konnte Adorno das Leben in der BRD nur ertragen, weil er ein interessiertes (junges) Publikum für seine Schriften gefunden hatte. Häufig war er nicht authentisch. Es ist nur ein Fall in knapp zwanzig Jahren überliefert, in dem er die Beherrschung verloren hatte: *„Als Adorno dem Sohn der Familie Grau, des damaligen Besitzers des väterlichen Hauses in der >Schönen Aussicht< gegenüberstand, hatte er, wie er an Else Herzberger schrieb, einen >heftigen Zusammenstoß: Es war das einzige Mal, dass ich die Nerven verlor: Ich nannte ihn einen Nazi und einen Mörder, obwohl ich nicht einmal ganz sicher bin, ob ich den richtigen getroffen habe. Aber so geht es unablässig – es werden immer die*

<sup>71</sup>Vgl. Nederland, 1980.

*Falschen getroffen, und die Schurken sind allemal so realitätsgerecht und welterfahren, dass sie durchkommen.< Der Käufer des väterlichen Hauses in der Seeheimer Straße, das Oscar Wiesengrund vor seiner Flucht aus Nazi-Deutschland weit unter Wert zu verkaufen gezwungen war, war offenbar kein enthusiastischer Parteigänger Hitlers.“ (Müller-Doohm, 2003, S. 499-500)* Die häufig zur Schau gestellte Bürgerlichkeit trug Züge einer Fassade. Es wäre besser gewesen, Adorno hätte öfter die Nerven verloren. Es wurden Vorwürfe gegen Horkheimer und Adorno erhoben. Ralf Dahrendorf gehörte zu den akademischen Hoffnungsträgern aus der jungen Generation für die neue Demokratie in Westdeutschland. Er nahm 1954 das „prestigeträchtige“ Angebot einer Assistentenstelle bei Horkheimer und Adorno am Frankfurter Institut für Sozialforschung an. Dahrendorf tat das „Unerhörte“ und kündigte bereits nach einem Monat. Die Dahrendorf-Biographin Franziska Meifort bewertet Dahrendorfs Kündigung wie folgt:

„Dahrendorf beschreibt das Institut für Sozialforschung als ein autoritär-hierarchisches System, innerhalb dessen er sich weigerte, zum opportunistischen >Mittäter< zu werden und sich für Horkheimers und Adornos Zwecke einspannen zu lassen. Eine Manuskriptfassung von *Über Grenzen* im Nachlass enthält eine für Dahrendorf völlig untypische emotionale Formulierung über Horkheimer, die er erst vor Drucklegung entschärfte. Hier heißt es über spätere Begegnungen mit Horkheimer: >Da ging es nicht um Fragen des Geistes, sondern solche der Zeit, um Personen und Ereignisse. Wenn ich ihn sah, wurde ich nie das lebhaft empfinden der Gegenwart des Bösen los.<“ (Meifort; 2016, S. 61-62)

Meifort stützt sich in ihrer Einschätzung von Dahrendorfs Erleben von Horkheimer und Adorno im Institut für Sozialforschung auf folgende Aussage von Dahrendorf aus der Mitte der 1970er Jahre:

„Das Betriebsklima des Institutes (...) war gekennzeichnet durch eine missliche Mischung von Brutalität und Komplizentum. An der Spitze, eher schemenhaft, die absolute Autorität des unsichtbaren Gottes Horkheimer, repräsentiert in der Praxis weniger durch Adorno, der derlei weltliche Aufgaben eher widerwillig versah, als durch seine Frau Gretel. Am Fuß der Pyramide zwei Kategorien von Bediensteten, die einen, die Passanten blieben wie mein >stupider< Kollege, und die anderen, die aus welchen Gründen auch immer dem Institut verfallen



waren, und daher benutzt werden konnten und auch wurden. (Ludwig von Friedeburg gehörte dazu, Jürgen Habermas, der seine eigene Geschichte über Humanität und Führungsstil im Frankfurter Institut erzählen könnte, Heinz Maus, der aus der Ostzone gekommen war und daher zu verkürztem Gehalt versteckt und mit verfassungsfreundlichen Dingen beschäftigt wurde.“ (Meifort, 2016, S. 61)

Horkheimer war ein intriganter und autoritärer Professor und auch Adorno blieb nicht ganz unschuldig. Im Frankfurter Institut für Sozialforschung herrschte ein autoritärer Geist. Die Leidtragenden waren in diesem Fall Angehörige der sogenannten Flakhelfer-Generation. Nichts spricht dafür, dass man den Worten Dahrendorfs keinen Glauben schenken darf. Gleichwohl machten einige Schülerinnen und Schüler von Adorno weitaus bessere Erfahrungen mit ihrem Lehrer als Dahrendorf. Trotz der autoritären Verhältnisse am Institut für Sozialforschung war es für die neue Demokratie ein Glücksfall, dass Adorno nach dem Krieg als öffentlicher Intellektueller wirkte. Adorno musste in der Öffentlichkeit viele Impulse unterdrücken, um nicht aus der Rolle zu fallen. Dadurch war er teilweise unaufrichtig. Adorno wirkte in seinen schwarzen Anzügen so steif, weil er seine Lebendigkeit verloren hatte.

## **2.7 Die ästhetische Lebensfeindlichkeit und Intoleranz bei Adorno**

Gustav Mahler wurde zu Lebzeiten kaum Anerkennung für seine Kompositionen sowohl von Musikkritikern als auch vom Publikum zuteil. Geschätzt wurde er nur für seine Leistungen als Dirigent von berühmten Opernorchestern. Im „Dritten Reich“ war Mahler schon wegen seiner jüdischen Herkunft ganz verfeimt. Seine Werke hielten die Nazis für „entartete Kunst“. Es zählt zu den großen Verdiensten von Adorno, dass Mahlers Kompositionen nach dem Krieg u.a. durch seine Fürsprache neu entdeckt und in ihrem künstlerischen Wert erkannt wurden. Freilich war das nicht Adornos Verdienst allein. Auch einige andere taten ihr Bestes, um Mahlers Werke ins rechte Licht zu rücken. In diesem Zusammenhang darf beispielsweise Leonard Bernstein nicht vergessen werden, der als Dirigent Maßstäbe in der Mahler-Interpretation setzte. Liest man heute die Monographie *Mahler. Eine musikalische Physiognomik* von 1963 dann wundert man sich, dass Adorno mit dieser Schrift so großen Einfluss auf die Musikwelt in Deutschland nehmen konnte. Als Liebhaber der klassischen Moderne fühlt man geradezu einen leiblichen Schmerz, wenn Adorno über den so lebendigen musikalischen Ausdruck von Mahler theoretisch, vergeistigt,

rationalisiert, abstrakt und staubtrocken philosophierte. Mahlers Auseinandersetzung mit den Werken von Mahler war unlebendig. Viele Sätze des Textes setzen profunde musiktheoretische Kenntnisse bei Leserinnen und Lesern voraus. Der Fachjargon verschleiert aber nur, dass manche Textpassagen von Adorno schlicht inhaltsleer und sinnlos sind:

„Kontrapunktik war Mahler die sich selbst entfremdete, dem Subjekt aufgenötigte Gestalt des Musikalischen, im Extrem das bloße ineinander Klingen. Das fugale Wesen galt ihm vorab für komisch und etwas von solchem Verdacht müsste polyphonisches Denken wachhalten, wenn es nicht hinter Mahler zurückfallen will in Heteronomie. Aber er hat auch, wie alles Entfremdete, das kontrapunktische Wesen absorbiert, gerade insoweit das vielfach Tönende die thematische Einheit übersteigt. Seine Vielfalt ist selber zugleich Ordnungsprinzip, nach Mahlers Wort >Ordnung<. Die Verflochtenheit der Stimmen, jenes Integral der Musik, das nichts auslässt, gewissermaßen den ganzen musikalischen Raum durchflutet und den virtuellen Hörer inhuman aus der Musik vertreibt, wird ihm zunächst zum Gleichnis eines ausweglos erstickenden Funktionszusammenhangs.“ (Adorno, 1971, S. 258-259)

Adorno identifizierte Mahlers Musik häufig begrifflich mit Eigenschaften, die ihm selbst sympathisch waren. Für Adorno waren Mahlers Kompositionen Manifestationen eines Weltschmerzes: „*Mahler ist ein spätes Glied der Tradition des europäischen Weltschmerzes.*“ (Adorno, 1971, S. 154) Freilich gibt es Weltschmerz bei Mahler (*Ich bin der Welt abhanden gekommen/Du, mein Freund, Mir war auf dieser Welt das Glück nicht hold!*). Aber in seinen Werken erscheinen viele Facetten menschlichen Lebens. Adornos Erfahrung von Mahlers Musik war nicht unreduziert, sondern das Ergebnis seiner Vertreibung durch die Nazis aus Deutschland und der Vernichtung der europäischen Juden. Dies ist der Grund, weswegen er den ironischen und mitunter schwarzen Humor von Mahler nicht verstehen konnte. Selbst in dem Wunderhorn-Lied, das als letzter Satz in die vierte Sinfonie aufgenommen wurde, in dem die himmlischen Freuden beißendem Spott unterzogen werden, hörte Adorno nichts anderes als eine Gewaltdarstellung: „*Verewigt in ihnen (den himmlischen Freuden, T.S.) sind Blut und Gewalt, Ochsen werden geschlachtet, Rehe und Hasen laufen zum Festschmaus auf offener Straße herbei.*“ (Adorno, 1971, S. 207) Durch Auschwitz hatte seinen Adorno Humor verloren. Es soll noch ein

letztes Beispiel für Adornos Lebensfeindlichkeit in der Auseinandersetzung mit Mahlers Werken gegeben werden. Sie wird u.a. in diesem Satz sichtbar: *„Anstatt, dass sein (Mahlers, T.S.) Ohr dem sich anpasst, was ihm tagein, tagaus das Orchester antut, sinnt es auf Gegenmaßnahmen.“* (Adorno, 1971, S. 262) Adorno hatte offenbar Ressentiments gegen die Spielpraxis von Orchestern. Er hat nicht nur in diesem Zitat die Leistung von Orchestermusikerinnen und -Musikern nicht würdigen und anerkennen können. Die Spielpraxis im Konzert ist es jedoch, die Musik erst zu großer Musik werden lässt. Die Menschen als ihre Interpreten sind für große Musik unverzichtbar: *„So vieles kommt hier also auf den von uns angeschlagenen Ton an. Es ist wichtiger, was in ihm vom Singenden selber umgeht, was also der Sänger oder Spieler in den Ton >hineinlegt<, als was sein Gang an sich selbst melodisch enthält.“* (Bloch, 1918, S. 158) Die musikalische Interpretation macht Musik lebendig. Musiker sind fehlbar. Musizieren ist eine menschliche Lebensäußerung. Adorno rückte im Kontext seiner musikalischen Reflexionen in die Nähe zu einer Art Lebensfeindlichkeit. Das Unlebendige an Adornos theoretischer Interpretation von Mahlers Werken ließ in mir das erste Mal ins Bewusstsein dringen, dass die Ästhetik möglicherweise nicht Adornos Stärke, sondern seine Schwäche war.

In der *Ästhetischen Theorie* verstrickte sich Adorno reihenweise in Widersprüche. Gemeint sind damit nicht dialektische Widersprüche, sondern simple logische Fehler. Einen der ersten dieser Art beging Adorno, wenn er über den Kunstgenuss nachdachte. Auf der einen Seite war er der Auffassung: *„Wäre die letzte Spur von Genuss extirpiert, so bereite die Frage, wozu überhaupt Kunstwerke da sind, Verlegenheit.“* (Adorno, 1970, S. 27) Aber dann behauptete er das genaue Gegenteil, indem er forderte: *„Der Begriff des Kunstgenusses als konstitutiver ist abzuschaffen.“* (Adorno, 1970, S. 30) Letztlich wollte Adorno die Kunst von ihrem Genuss befreien: *„Tatsächlich werden Kunstwerke desto weniger genossen, je mehr einer davon versteht. Eher war sogar die traditionelle Verhaltensweise zum Kunstwerk, soll sie denn durchaus für es relevant sein, eine von Bewunderung.“* (Adorno, 1970, S. 27) Genussfeindlichkeit erscheint als eine Form der Lebensfeindlichkeit in der Philosophie von Adorno. Heiterkeit und Fröhlichkeit waren nach Adorno der Kunst wesensfremd: *„Ohne Reservat negative Kunstwerke parodieren heißt heute das Tragische. Eher als tragisch ist alle Kunst traurig, zumal jene, die heiter und harmonisch dünkt.“* (Adorno, 1970, S. 49) Adorno verabscheute bunte Bilder:

*„Radikale Kunst heute heißt so viel wie finstere, von der Grundfarbe schwarz. Viel zeitgenössische Produktion disqualifiziert sich dadurch, dass sie davon keine Notiz nimmt, etwa kindlich der Farben sich freut.“ (Adorno, 1970, S. 65)* Er sprach sich für eine hässliche Kunst aus: *„Kunst muss das als hässlich Verfemte zu ihrer Sache machen, nicht länger um es zu integrieren, zu mildern, oder durch Humor, der abstoßender ist als alles Abstoßende, mit seiner Existenz zu versöhnen, sondern um im Hässlichen die Welt zu denunzieren.“ (Adorno, 1970, S. 79)* Schönheit gebe es gar nicht mehr: *„Auch um des Schönen willen ist kein schönes mehr: weil es keines mehr ist.“ (Adorno, 1970, S. 85)* Selbst das Naturschöne konnte Adorno nicht mehr genießen: *„Über lange Perioden steigerte sich das Gefühl des Naturschönen mit dem Leiden des auf sich zurückgeworfenen Subjekts an einer zugerichteten und veranstalteten Welt; es trägt die Spur von Weltschmerz.“ (Adorno, 1970, S. 100)* Freude erschien ihm als eine abwesende Kategorie: *„Lässt Ausdruck kaum anders sich vorstellen denn als der von Leiden – Freude hat gegen allen Ausdruck spröde sich gezeigt, vielleicht weil noch gar keine ist.“ (Adorno, 1970, S. 168-169)* Schlussendlich solle Kunst „vergeistigt“ sein: *„Nur radikal vergeistigte Kunst ist noch möglich, alle andere kindisch.“ (Adorno, 1970, S. 142)* Solche Aussagen sind ein Sammelsurium von lebensfeindlichen Postulaten über die Kunst. Auch Adornos Kunstverständnis hatte unter Auschwitz gelitten.

Adornos Kunstverständnis war nicht nur lebensfeindlich, sondern auch intolerant. Dies lässt sich anhand seines Wahrheitsbegriffs exemplifizieren. Kunst und Wahrheit sind nach Adorno miteinander verbunden: *„Nachdrücklich gelungen aber ist das Kunstwerk, dessen Form aus seinem Wahrheitsgehalt entfließt.“ (Adorno, 1970, S. 281)* Und wahr ist nur, *„was nicht in diese Welt passt.“ (Adorno, 1970, S. 93)* Der ästhetische Wahrheitsbegriff schließt eine antikapitalistische Utopie mit ein: *„Kunst will ihre Ohnmacht gegenüber der spätkapitalistischen Totalität eingestehen und deren Abschaffung inaugurieren.“ (Adorno, 1970, S. 232)* Ein solcher Wahrheitsbegriff schloss nach Adorno einen ästhetischen Pluralismus von vornherein aus: *„Auch ästhetisch gibt es nicht zweierlei Wahrheit.“ (Adorno, 1970, S. 370)* In den *Minima Moralia* kritisierte Adorno empathisch die ästhetische Toleranz und den ästhetischen Pluralismus: *„Ästhetische Toleranz, wie sie die Kunstwerke unmittelbar in ihrer Beschränktheit gelten lässt, ohne sie zu brechen, bringt ihnen nur den falschen Untergang, den des Nebeneinander, in dem der Anspruch der einen Wahrheit verleugnet ist.“ (Adorno, 1951, S. 93)* Einige Urteile Adornos über Künstler

und ihre Kunstwerke basierten auf einem undemokratischen Kunstverständnis. Es gab einige wenige Künstler, die Adorno schätzte und die er in den Himmel hob. Dazu zählten in der Literatur Marcel Proust und Samuel Beckett. In der Musik ließ Adorno vor allem Beethoven, Mahler und die Schönberg-Schule gelten. Gleichzeitig existierten Künstler und Kunstwerke, über welche Adorno sprach, als wären sie Feinde und Schwerverbrecher. Beispiele für Werke, die Adorno vehement ablehnte, waren solche von Igor Stravinsky und allen anderen großen russischen Komponisten des 20. Jahrhunderts. Eine Kampfretorik ist in der Ästhetik vollkommen unangebracht und ein demokratischer Kunstkritiker bzw. eine demokratische Kunstkritikerin erkennt an, dass viele Wege nach Rom führen. Adorno war in ästhetischen Fragen ein dogmatischer, rigoroser, intoleranter Philosoph. Die Vertreibung nach Amerika hinterließ auch auf diesem Gebiet ihre Spuren, die an dem Mangel an Unbeschwertheit sichtbar wurde. Die Kunst ist zumeist nicht so ernst und düster wie bei Adorno. Bei ästhetischen Problemen kann es verschiedene Lösungen geben. Adorno wusste das: *„Als Vermögen, im Kunstwerk Ansätze und Lösungen zu erfinden, darf sie das Differential von Freiheit inmitten der Determination heißen.“* (Adorno, 1970, S. 260) Die daraus resultierende Vielfalt macht den Reichtum der Kunst aus.

Adorno mochte keinen Kitsch: *„Kitsch ist, unter diesem Aspekt, das Schöne als Hässliches.“* (Adorno, 1970, S. 77) Dem Kitsch sei eine Nähe zur Kulturindustrie inhärent: *„Bleibt es beim Kindischen und lässt es womöglich als solches sich pflegen, so ist kein Halten mehr bis zum kalkulierten Fun der Kulturindustrie.“* (Adorno, 1970, S. 181) Für Adorno war die „Kulturindustrie“ nichts anderes als Massenbetrug: *„Aus jedem Besuch des Kinos komme ich bei aller Wachsamkeit dümmer und schlechter wieder heraus.“* (Adorno, 1951, S. 21) Solche Stellungnahmen dokumentieren einen unfreien Umgang mit der „Kulturindustrie“ bei Adorno. Er wollte sich von den „bösen Buben“ nicht locken lassen und tendierte zu einem Verzicht des Konsums von Produkten der „Kulturindustrie“. Es scheint, als habe Adorno ein schlechtes Gewissen gehabt, wenn er einen Kinosaal betrat. Es ist richtig, dass Kino und Fernsehen häufig dümmer und schlechter machen. Die „Kulturindustrie“ begünstigt Unmündigkeit, politische Apathie und regressive Wahrnehmungsweisen. Von der „Kulturindustrie“ angezogen fühlen sich zumeist nur Menschen, die in ihrer Sozialisation die Vorzüge der höheren Kultur nicht kennengelernt oder erkannt haben. Menschen, die die höhere Kultur zu schätzen wissen, scheinen wenig

Vergnügen an Hollywood-Produktionen und Ähnlichem zu haben. Die „Kulturindustrie“ bereitet Menschen mit intellektuellem Anspruch an das Leben zumeist nur Unlust. Wenn ihnen aber einmal der Sinn nach Kitsch, Zerstreuung und bloßer Unterhaltung steht, dann ist gegen den maßvollen Konsum von Produkten der „Kulturindustrie“ nichts einzuwenden. Dann kommt man eben ausnahmsweise dümmer und schlechter aus einer Veranstaltung heraus. Ein dogmatischer Umgang mit Popmusik, Trivalliteratur und Hollywood-Filmen wäre verfehlt. Menschen genießen die Freiheit, wählen zu können, was sie sich zu Gemüte führen wollen und was nicht. Adorno hat sich gelegentlich von Produkten der „Kulturindustrie“ verführen zu lassen, aber er hatte dabei offenbar ein schlechtes Gewissen. Es wäre für Adorno vermutlich leichter gewesen, wenn er ein zwangloses Verhältnis zur „Kulturindustrie“ entwickelt hätte. In einem dogmatischen Konsumverzicht der „Kulturindustrie“ steckt ein Stück Unfreiheit.

## 2.8 Zwischenfazit

Der Adorno-Biograph Stefan Müller-Doohm beschrieb Adornos Kindheit als eine glückliche. Alles spricht dafür, dass sie im Elternhaus unbeschwert, behütet und weitgehend sorglos war. Der Vater, Oscar Wiesengrund, war ein tüchtiger Weinhändler, der dafür sorgte, dass die Familie stets in materieller Sicherheit leben konnte. Müller-Doohm zeichnet das Bild einer „unkomplizierten“ Vater-Sohn-Beziehung: *„In den frühen Jahren von >Teddies< Kindheit war die Beziehung zwischen Vater und Sohn durch große Nachsichtigkeit und äußerstes Wohlwollen getragen.“* (Müller-Doohm, 2003, S. 37) Adorno identifizierte sich aber mehr mit seiner Mutter und deren Schwester Agathe, die im gleichen Haushalt lebte. *„Zur Familie im engeren Sinn gehörte von Anfang an Marias Schwester Agathe, von der ihr Neffe liebevoll als von seiner >zweiten Mutter< sprach. Sie trug wesentlich zur Musikalität im Hause bei, in dem von morgens bis abends gesungen oder Sonaten von Bach, Mozart und Beethoven auf dem Piano gespielt wurden. Konzertbesuche waren schon für den Zehnjährigen eine Selbstverständlichkeit, und dem Erwachsenen blieben diese ersten Begegnungen mit Mozart, Beethoven oder Mahler in Erinnerung.“* (Müller-Doohm, 2003, S. 39) Auch die Zeugnisse von den Ferienreisen in die Sommerfrische Amorbach belegen, dass Adorno eine ziemlich glückliche Kindheit erleben durfte.<sup>72</sup> Die Atmosphäre im Haus war alles andere als lebensfeindlich. Adorno studierte als junger Mann entsprechend seinen Begabungen

<sup>72</sup>Vgl. Adorno, 2003.

und hatte an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität mit Professor Hans Cornelius einen der Entwicklung förderlichen Lehrer. Später wurde ihm sogar die Ehre zuteil, bei Alban Berg Kompositionsunterricht nehmen zu dürfen. Adorno war in jungen Jahren nicht fremdbestimmt und hat keinen Beruf ergriffen, der ihm wesensfremd gewesen wäre. Adorno hat vor dem Zweiten Weltkrieg komponiert. Seine spätere Lebensfeindlichkeit war das Ergebnis politischer Entwicklungen, die zu Megakatastrophen führten. Von den Beschädigungen, die der Nationalsozialismus hervorgerufen hatte, hat sich Adorno nicht mehr erholt. Es ist schlimm mitanzusehen, wie aus einem glücklichen Kind und hoffnungsvollen Talent ein zutiefst pessimistischer und ernster Mensch wurde, der seine Unbeschwertheit und Sorglosigkeit für immer verloren hatte. Adorno ist das beste Beispiel dafür, wie sehr gesellschaftliche Verhältnisse in das Leben von Individuen hineinwirken können. Das „Dritte Reich“ sei verflucht.

## **2.9 Der etwas andere Kritische Theoretiker: Herbert Marcuse**

Die Menschheit ist im 21. Jahrhundert mit vier globalen Kardinalproblemen konfrontiert:

- Kriegsverbrechen und Genozide passieren bis in die Gegenwart hinein immer wieder. Hinzu kommen systematische Menschenrechtsverletzungen in autoritären Staaten.
- Es ist im Zuge der ökonomischen Globalisierung nicht gelungen, die Armut auf der Südhalbkugel der Erde und den Hunger zu beseitigen. Teilweise sind auch die Bevölkerungen in ehemaligen Ostblockstaaten von neuer Armut drangsaliert.
- Trotz des vernünftigen Klimaabkommens in Paris will die Klimawende weltweit nicht gelingen. Der Co2-Ausstoß nimmt nicht ab, sondern zu. Wir steuern auf mindestens drei bis vier Grad Erderwärmung zu.
- Noch immer werden Frauen in den allermeisten Kulturen und Gesellschaften unterdrückt. Auch im Westen sind trotz einiger Fortschritte Frauen Männern noch nicht umfassend gleichgestellt.

Die massenhaften Entführungen und Morde der Boko Haram im Norden von Nigeria, die Fortsetzung des Krieges u.a. mit Giftgas gegen die Zivilbevölkerung in Syrien

durch den Machthaber Baschar al-Assad und die Vertreibung der muslimischen Rohingya aus Myanmar nach Bangladesch sind nur drei aktuelle Beispiele dafür, dass Kriegsverbrechen an der Zivilbevölkerung und genozidale Verbrechen immer noch nicht verhindert werden können. In jüngster Zeit wurden einige Demokratien in autoritäre Systeme umgewandelt, wie z.B. in der Türkei und in Russland, deren Herrscher versuchen, ihre Macht durch systematische Menschenrechtsverletzungen abzusichern. Nach einem barbarischen 20. Jahrhundert droht auch das neue, ein barbarisches zu werden. Die Lebensbedingungen in der sogenannten „Dritten Welt“ und u.U. auch in der ehemaligen „Zweiten Welt“ sind so prekär geworden, dass immer mehr Menschen versuchen, nach Nordamerika, Westeuropa und Australien zu flüchten. Auf allen drei reichen und politisch stabilen Kontinenten versucht man immer offensiver zu verhindern, dass die Flüchtlinge ihr Ziel erreichen. Die Migration hat soziale, politische, demographische und ökonomische Ursachen, die ohne den Begriff des unfairen Welthandels nicht erklärt werden können. Inzwischen spielt in diesem Kontext auch der Klimawandel eine Rolle, weil er in Dürregebieten zu gewaltsamen Konflikten beiträgt (wie z.B. in Syrien unmittelbar vor dem Ausbrechen des Bürgerkriegs) und Fluchtbewegungen in Gang setzt. Es ist unter Klimaforschern strittig, welche Katastrophen die Erderwärmung noch auslösen kann. Einig war man sich im International Panel on Climate Change (IPCC) darüber, dass die zwei Grad Plus nicht überschritten werden dürfen, wenn das Problem beherrschbar bleiben soll. Doch die vom IPCC empfohlenen Maßnahmen werden von Politikerinnen und Politikern rund um den Globus kaum ergriffen. Das nahezu weltweite Patriarchat ist noch längst nicht abgeschafft. In einigen Gesellschaften, wie z.B. im islamischen Kulturkreis, werden kaum Fortschritte hinsichtlich der Emanzipation der Frauen erzielt. Im Westen haben Frauen im Berufsleben noch immer nicht die gleichen Karrierechancen wie Männer. Frauen sind häufig immer noch schlechter bezahlt als Männer. Frauen müssen oftmals nicht nur einer Berufstätigkeit nachgehen, sondern auch einen Großteil der Kindererziehung und des Haushalts übernehmen. Die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern ist bis in die Gegenwart hinein häufig zum Nachteil von Frauen organisiert. Dies sind gute Gründe, das vierte Menschheitsproblem endlich global anzupacken. Obwohl die vier großen Menschheitsprobleme den verantwortlichen Politikerinnen und Politikern bekannt sind, ergreifen diese kaum Maßnahmen, jene zu lösen. Man kann von einem globalen Politikversagen sprechen. Im Westen waren seit den 1960er Jahren



Protestbewegungen entstanden. Die sozialen Bewegungen haben nicht immer ihre politischen Forderungen durchsetzen können. Beispielsweise hat die Friedensbewegung in Westdeutschland den Nato-Doppelbeschluss Anfang der 1980er Jahre nicht verhindern können. Die politischen Niederlagen haben dazu beigetragen, dass es im neuen Jahrtausend stiller geworden zu sein scheint. Es muss konstatiert werden, dass es heutzutage weit weniger Proteste durch die Bevölkerungen gegen Politikversagen gibt, als es angemessen wäre. Die meisten Gegenwartsmenschen lassen sich mehr oder weniger alles gefallen und passen sich den politischen und ökonomischen Entwicklungen an. Rebellion, Widerstand und Protest gegen antihumane und unökologische Wirtschaft und Politik gilt es neu zu erlernen. Ohne den Druck von der Straße werden die Politikerinnen und Politiker die vier großen Menschheitsprobleme sehr wahrscheinlich nicht lösen. Ein Vordenker der Protestbewegungen in den 1960er und 1970er Jahren war insbesondere in den USA und in Westdeutschland der Philosoph Herbert Marcuse. An ihn soll hier erinnert werden, weil aus seinen Werken und Taten zumeist eine Haltung spricht, die notwendig ist, wenn wir uns das globale Politikversagen nicht länger gefallen lassen wollen. In einer Rede sprach er 1968 vor Studentinnen und Studenten: *„Wir können nicht warten und wir werden nicht warten. Ich selbst kann ganz bestimmt nicht warten. Nicht nur wegen meines Alters. Ich glaube nicht, dass wir abwarten müssen. Ich habe gar keine andere Wahl, weil ich es buchstäblich nicht aushalten könnte, wenn sich nichts ändert. Auch ich erstickte daran.“* (Marcuse, 2004, S. 105) Das Nichtaushalten-Können der Irrationalität in der Weltgesellschaft wäre auch heute eine authentische und aufrichtige Reaktion auf die vielen schlechten Nachrichten, die einem in Presse und Fernsehen täglich entgegen geschleudert werden.

### **3. Zur Aktualität von *Repressive Toleranz***

Marcuse suchte schon während des Zweiten Weltkriegs eine größere Nähe zur politischen Praxis als Horkheimer und Adorno: *„Mit mehrmonatigen Überlegungen hatte sich Marcuse Ende des Jahres 1942 entschieden, eine Stelle beim Office of War Information (OSI) und kurze Zeit später bei der politischen Abteilung des Office of Strategic Services (OSS), beides Unterabteilungen des amerikanischen Geheimdienstes anzunehmen. Mit Hilfe zahlreicher europäischer, besonders deutscher Intellektueller und Wissenschaftler wurde der >Feind der Menschheit< aus den Schaltzentralen der amerikanischen Macht heraus beobachtet und analysiert.*

*Ziel war es, ihn schnellstmöglich zu zerstören, die politisch Verantwortlichen und die gesellschaftlichen Stützen des Nazisystems zu identifizieren und zur Rechenschaft zu ziehen, aber auch die Kräfte zu benennen, die für den Ausbau eines demokratischen Deutschlands zur Verfügung stehen könnten.“ (Jansen, 1998, S. 7)*

Aus den im OSS vorgenommenen Studien über die „neue deutsche Mentalität“ sind die *Feindanalysen* entstanden, die erst 1998 das Licht der Öffentlichkeit erblickt haben.<sup>73</sup>

Die Mitarbeit in einer US-amerikanischen Organisation während des Zweiten Weltkriegs hat sicherlich dazu beigetragen, dass Marcuse in die US-amerikanische Gesellschaft integrierter war als beispielsweise Adorno. Marcuse äußerte zwar nach dem Krieg, dass er gerne nach Deutschland zurück wollte, aber letztlich blieb er in den Vereinigten Staaten, was nicht nur dem Zufall geschuldet sein muss. Er verfasste seine wichtigsten Schriften auf Englisch (*Reason and Revolution; Eros and Civilisation; The One-Dimensional Man*) und setzte sich ernsthaft mit den politischen Verhältnissen in den USA auseinander. In den 1960er Jahren wurde er ein empathischer Beobachter der Bürgerrechtsbewegung. Er stand selbstverständlich auf der Seite der Afroamerikanerinnen und Afroamerikaner und verurteilte den weißen Rassismus scharf. In seinen Augen hatte der Rassismus kein Recht darauf, in der Öffentlichkeit toleriert zu werden. Marcuse war ein Gegner des Vietnam-Krieges, der seine Bedenken gegen diesen Krieg auf eine so entschiedene Weise in der Öffentlichkeit vortrug, dass man ihm in den USA zuhören musste. Er war der Auffassung, dass die Regierung nicht das Recht hatte, in Rundfunk und Fernsehen Kriegspropaganda zu verbreiten. Dies sei durch den Begriff der Toleranz nicht gedeckt. Aus heutiger Sicht muss man den Vietnam-Krieg als historischen Fehler der entsprechenden US-Präsidenten betrachten und Denkerinnen und Denker, wie z.B. Herbert Marcuse, dafür dankbar sein, dass sie mit ihrem Engagement dabei geholfen haben, dass die US-amerikanischen Streitkräfte durch öffentlichen Druck aus Vietnam abziehen mussten - wenn auch viele Jahre zu spät. Auch in der Gegenwart gibt es Beispiele dafür, dass nicht in allen politischen Zusammenhängen reine Toleranz ausgeübt werden sollte.

Meinungsverschiedenheiten in politischen Fragen gehören zur Demokratie, sind erwünscht und sollten normal sein. Marcuse wusste, dass Toleranz eine der größten Errungenschaften der europäischen Aufklärung ist. Die demokratische Toleranz wird aber überstrapaziert, wenn „Rechtspopulisten“ in politische Talkshows im öffentlich-

<sup>73</sup>Vgl. Marcuse, 1998.

rechtlichen Fernsehen eingeladen werden und dort Rassismus und Geschichtsrevisionismus verbreiten. Bevor ich darauf näher eingehen kann, ist eine kritische Einschätzung dieser Talkshows notwendig. In der ARD werden seit mehr als zwanzig Jahren wöchentlich mehrere politische Talkshows (Hart aber fair; Maischberger; Anne Will) zur besten Sendezeit ausgestrahlt. Im ZDF wird am Donnerstag-Abend eine solche Sendung (Maybrit Illner) produziert. Viele Menschen informieren sich heutzutage politisch im Internet, aber insbesondere ältere Menschen gucken noch immer relativ viel Fernsehen und informieren sich u.a. mit Hilfe dieser Talkshows. Das Ziel dieser Shows ist nicht die Aufklärung der Bürger über politische Zusammenhänge, sondern hohe Quoten zu erzielen. Dies wird dadurch erreicht, dass man politische Sachthemen in Fernsehunterhaltung umwandelt. In diesen Talkshows sind häufig nicht die kompetentesten Köpfe Gesprächspartnerinnen und Partner, sondern Menschen, die polarisieren und einen hohen Unterhaltungswert versprechen. Bei Sandra Maischberger wurden am 13.7.2017 nach den Ausschreitungen beim G20-Gipfel in Hamburg beispielsweise der damalige Bundestagsabgeordnete Wolfgang Bosbach (CDU) und Jutta Dittfurth eingeladen. Es kam zu einem für die Zuschauer sehr spannenden, polemischen Schlagtausch zwischen beiden, der mit dem empörten Verlassen der Sendung von Bosbach endete. Eine solche Gesprächseskalation war von den Verantwortlichen einkalkuliert und den Talkshow-Gästen bewusst. Die Provokationen von Dittfurth und Bosbach versprachen eine hohe Einschaltquote. Diese Sendung hat nicht zu mehr Mündigkeit der Zuschauer beigetragen, sondern Politik als Klamauk dargestellt. Ähnliche Formate gab es in den USA bereits in den 1960er Jahren. Marcuse schrieb in *Repressive Toleranz* dazu:

„In der Überflussgesellschaft herrscht Diskussion im Überfluss, und im etablierten Rahmen ist sie weitgehend tolerant. Alle Standpunkte lassen sich vernehmen: der Kommunist und der Faschist, der Linke und der Rechte, der Weiße und der Neger, die Kreuzzügler für Aufrüstung und die für Abrüstung. Ferner wird bei Debatten in den Massenmedien die dumme Meinung mit demselben Respekt behandelt wie die Intelligente, der Ununterrichtete darf ebenso lange reden wie der Unterrichtete, und Propaganda geht einher mit Erziehung, Wahrheit und Falschheit. Diese reine Toleranz von Sinn und Unsinn wird durch das demokratische Argument gerechtfertigt, dass niemand im Besitz der Wahrheit und imstande wäre zu bestimmen, was Recht und Unrecht ist, Gut

und Schlecht. Deshalb müssen alle miteinander wetteifernden Meinungen >dem Volk< zur Erwägung und Auswahl vorgelegt werden.“ (Marcuse, 1965, S. 105-106)

Marcuse hat richtig erkannt, dass diese Art von Fernsehunterhaltung und die in ihr praktizierte Toleranz zumeist zur Stabilisierung der Herrschaftsverhältnisse beitragen. Seine Kritik an der Ausübung einer solchen Toleranz ist angesichts der politischen Talkshows im öffentlich-rechtlichen Fernsehen in Deutschland noch immer aktuell. Sie fördert Unmündigkeit. Für die Demokratie gefährlich wird es, wenn „Rechtspopulisten“, wie in jüngster Zeit geschehen, in solchen Formaten ein Sprachforum erhalten, um ihre demagogischen und menschenfeindlichen Einstellungen zu verbreiten. Die „Rechtspopulisten“ werden in solchen Sendungen nicht „entzaubert“, sondern behaupten sich zumeist so gut, dass die Zustimmungswerte in Meinungsumfragen für sie eher noch steigen. Die Wortführer der „Rechtspopulisten“ setzen mit gezielten Tabubrüchen viele der Themen, die in der Gesellschaft diskutiert werden. Sie stoßen auf Empörung bei den etablierten Parteien, aber ihnen ist es so gelungen, den ganzen öffentlichen Diskurs nach rechts zu verschieben. Von Marcuse sollten wir heute lernen, dass es falsche Toleranz ist, wenn Rechtsextremisten eine Bühne zur Präsentation von autoritären und xenophoben Einstellungen erhalten. Marcuse hätte sich mit Recht dafür ausgesprochen, die politischen Talkshows im öffentlich-rechtlichen Fernsehen aus dem Programm zu nehmen.

Die These von der Erderwärmung infolge des massenhaften CO<sub>2</sub>-Ausstoßes in die Atmosphäre ist wissenschaftlich sehr gut gesichert. Dennoch treten in der Öffentlichkeit Menschen auf, die den Zusammenhang zwischen dem Klimawandel und des CO<sub>2</sub>-Ausstoßes bestreiten. Es stellt sich meistens heraus, dass sich diese Menschen im Interesse der Ölindustrie oder der Automobilindustrie an die Öffentlichkeit wenden. Die Lobbyistinnen und Lobbyisten haben teilweise Erfolg beim Publikum, das an liebgewonnenen Gewohnheiten festhalten will. Sogar ein US-Präsident bestritt, dass der Klimawandel von Menschen gemacht ist, und ist aus dem Pariser Klimaabkommen ausgestiegen. Die Hunderttausenden Schülerinnen und Schüler, die die notwendigen Änderungen jetzt einfordern und weltweit demonstrieren gehen, werden im Internet diskreditiert. Die Ölindustrie und die Automobilindustrie lassen nahezu nichts unversucht, um die sogenannte

Decarbonisierung zu verhindern. Marcuse, der sich bereits in den 1970er Jahren für eine ökologische Wirtschaftsweise stark machte, wäre heute wahrscheinlich der Auffassung, dass man die Ölindustrie und die Automobilindustrie daran hindern muss, Einfluss auf den öffentlichen Diskurs zum Thema Klimawandel zu nehmen. Die Manager der Öl- und Automobilindustrie lassen es im Namen des Profitinteresses darauf ankommen, dass erhebliche Klimakatastrophen auf die Menschheit zukommen werden. Diese Freiheit sollte diesen Industrien nicht gewährt werden. Die Lobbyarbeit von der Ölindustrie, der Automobilindustrie usw. sollten sich in Demokratien nicht auf den Begriff der Toleranz berufen können, weil sie die Menschheit in Gefahren bringen, die ohne sie noch zu verhindern wären, wenn bald gehandelt wird.

### 3.1 Marcuses psychoanalytische Utopie

In einer Studie, in der die Frage nach dem richtigeren Leben gestellt wird, kann auf eine Philosophie nicht verzichtet werden, in der Eros der Lebenstrieb in das Zentrum einer psychoanalytischen Utopie gerückt wird. In seinem Hauptwerk *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud* hatte Marcuse 1955 die pauschale Frage gestellt, ob Kultur notwendig auf Triebunterdrückung beruhen muss. Er war der Auffassung, dass Triebunterdrückung zum Überleben der Art in der Menschheitsgeschichte notwendig und sinnvoll war. In der Gegenwart seien jedoch die technischen Möglichkeiten vorhanden, auf Triebunterdrückung weitgehend zu verzichten. Wenn unter dem vorherrschenden Realitätsprinzip, das Marcuse „Leistungsprinzip“ nannte, an der Triebunterdrückung festgehalten wird, dann war das für Marcuse eine Form von „Surplusunterdrückung“. Diese Thesen entwickelte Marcuse in Auseinandersetzung mit dem Werk von Freud, in dem er seine letzte Triebtheorie aufstellte. In *Das Unbehagen in der Kultur* arbeitete Freud mit der berühmten Unterscheidung von Eros (Lebenstrieb) und Thanatos (Todestrieb).<sup>74</sup> Marcuse baute auf dem Begriff des Eros seine Utopie einer Gesellschaft ohne Triebunterdrückung auf. Den Todestrieb hielt er nicht für ein biologisches Merkmal des Menschen, sondern für ein Prinzip, das erst durch Triebverzicht entstehe. Unter den Bedingungen einer umfassenden Triebbefriedigung würde der Todestrieb sein Ziel, nämlich die Überwindung des Lebens, verlieren. Die entscheidende Frage war für Marcuse also, ob die menschliche Sexualität mit der Kultur vereinbar ist. Er war der Auffassung, dass der Körper jetzt kein Arbeitsinstrument mehr sein muss, das

74Vgl. Freud, 1930.

sich den Forderungen des „Leistungsprinzips“ zu unterwerfen habe. Die Sexualität sei im erwachsenen Alter wesentlich genitale Sexualität, die der Fortpflanzung diene. Wenn der Körper aufhört, ein Arbeitsinstrument zu sein, dann würde Libido freiwerden und den ganzen Körper überfluten. Die sexuellen Partialtriebe aus der frühkindlichen Sexualität würden reaktiviert werden und den menschlichen Körper zu einem lustbesetzten Organismus machen. Marcuse hatte die faszinierende Idee, dass sich die Sexualität, wenn sie nicht systematisch unterdrückt wird, aus sich selbst heraus entwickeln kann. Er nannte diesen Vorgang eine „Selbstsublimierung der Libido“. Die Libido könnte eine eigene Vernünftigkeit und eine eigene Moral ausbilden und müsste nicht mehr von anderen psychischen Instanzen wie bisher beherrscht und unterdrückt werden. Den Eros definierte Marcuse wie folgt: *„Im Lichte einer nicht repressiven Sublimierung gewinnt Freuds Definition des Eros als Streben >lebende Substanz in immer größere Einheiten zu binden, so dass das Leben verlängert und zu höherer Entwicklung gebracht wird<, erhöhte Bedeutung. Der biologische Trieb lässt eine eigene Dialektik erkennen. Das erotische Ziel, den gesamten Körper als Subjekt-Objekt der Lust beizubehalten, verlangt nach fortgesetzter Verfeinerung des Organismus, nach Intensivierung seiner Empfänglichkeit, nach Zunahme seiner Sinnlichkeit. Das Ziel schafft seine eigenen Pläne der Realisierung: Abschaffung der Mühsal, Verbesserung der Umgebung, Überwindung von Krankheit und Verfall, Beschaffung von Luxus. All diese Tätigkeiten entspringen direkt dem Lustprinzip und begründen gleichzeitig Arbeiten und Werke, die die Einzelnen zu >größeren Einheiten< zusammenführen.“* (Marcuse, 1955, S. 208-209) Die immer größer werdenden Einheiten werden heute zur Weltgesellschaft. Der Einzelne fühlte sich mit der ganzen Menschheit verbunden. Marcuses psychoanalytische Utopie war eine kosmopolitische Konzeption. Modell für menschliche Beziehungen sollte die Zärtlichkeit unter Geschwistern, also das sein, was Schiller und Beethoven in der *Ode an die Freude* als Brüderlichkeit bezeichnet hatten: Seid umschlungen, Millionen! Marcuse dachte, dass ein Leben nach dem Lustprinzip für den einzelnen in der Leistungsgesellschaft neurotisch wäre, aber man kann von ihm dennoch lernen, so weit wie möglich nach dem Lustprinzip zu leben. Die Umwandlung der Sexualität in Eros stellte er sich ebenfalls als einen gemeinschaftlichen Vorgang vor. Heute arbeiten nur noch wenige Psychologinnen und Psychologen und Psychiaterinnen und Psychiater mit Freuds Triebmodell. In den 1960er Jahren wurde in der Jugend Marcuses psychoanalytische Utopie heiß

diskutiert und es wurde teilweise versucht, sie im eigenen Leben zu verwirklichen. Heute sind *Triebstruktur und Gesellschaft* und andere Schriften zu Philosophie und Psychoanalyse von Marcuse weitgehend in Vergessenheit geraten:

„Die im vorliegenden Band unter dem Titel *Philosophie und Psychoanalyse* lose verknüpften Arbeiten Marcuses sind entstanden im Zeitraum zwischen 1958 bis 1971, das heißt in einem geistigen, Aufbruch verheißenden Klima, von dem kaum noch etwas zu verspüren ist. Pathos und Rhetorik jener Jahre sind verfliegen. Obwohl alle Schriften Marcuses Geschichte als Erfahrung des Bewusstseins (im phänomenologischen Sinne Hegels) enthalten, bleibt es für ihre Einschätzung wichtig, sich darüber zu verständigen, ob diese Erfahrung den epochalen Hintergrund der jeweils entwickelten Ideen bildet, oder aber in ihnen als erlebte Zeitgeschichte unmittelbar präsent ist. Letzteres trifft weithin zu für die hier versammelten Texte des Philosophen, die nach Anlass und sachlichem Gewicht stark voneinander abweichen. Ihre Nähe zu aktuellen Themen und Ereignissen einer damals vom Kalten Krieg beherrschten Politik sowie zum studentischen Aktionismus der späten sechziger Jahre hat sie unverdient rasch auch hinsichtlich ihrer philosophischen Gehalte der Vergessenheit anheimfallen lassen.“ (Alfred Schmidt, 2002, S. 57)

Bernard Görlich hatte erkannt, worin die Attraktivität Marcuses auf Freuds Triebtheorie aufbauender psychoanalytischer Utopie besteht:

Die gegenwärtig vielerorts registrierte Suche nach Sinn und Handlungsorientierung ist dabei, ins Leere zu laufen, wenn sie als Veranstaltung einer selbstmächtigen Vernunft, und das heißt, in den Grenzen von sprachlicher Kommunikation und Anerkennung betrieben wird. Wenn nicht gesehen wird, wie sich hinter der Reflexion über Sinn eigentlich der >Hunger< nach Sinn verbirgt, der Triebwunsch nach sinnlicher Fülle des Erlebens, in einem Augenblick gewiss, zu dem sich das Zweckrational-Zeichenhafte der Kultur in großem Ausmaß durchgesetzt hat.“ (Görlich, 1991, S. 11)

Görlich hat herausgearbeitet, dass *Triebstruktur und Gesellschaft* wesentlich das Resultat Marcuses Lektüre von *Das Unbehagen in der Kultur* ist. Marcuse habe mit Freud gewettet, ob es eine Kultur ohne Triebunterdrückung geben könne. Nach Görlich hat Marcuse die Wette verloren. In *Das Unbehagen in der Kultur* halte Freud

Triebunterdrückung für unverzichtbar für die Kultur.<sup>75</sup> Görlich hat die Wette falsch gestellt. In anderen Schriften gibt es bei Freud sehr wohl die Idee einer Kultur, die weitaus mehr Triebbefriedigung ermöglichen würde als in der bürgerlichen Gesellschaft in Europa. In *Die Zukunft einer Illusion* zog Freud das Fazit: „Dadurch, das er (der Mensch, T.S.) seine Erwartungen vom Jenseits abzieht und alle freigewordenen Kräfte auf das irdische Leben konzentriert, wird er wahrscheinlich erreichen können, dass das Leben für alle erträglich wird und die Kultur keinen mehr erdrückt.“ (Freud, 1927, S. 183) Hier scheint bei Freud die Idee einer Kultur auf, in der den Subjekten hinreichend Triebbefriedigung gestattet wird. Görlich hat die Wette mit Marcuse verloren. Der Autor dieser Schrift ist mit Marcuse der Auffassung, dass sich Homo Sapiens weiterentwickeln kann, wenn er in der Sozialisation pfleglich behandelt und im Erwachsenenalter nicht mehr durch Herrschaftsverhältnisse gezeichnet wird. Es steht zu hoffen, dass sich unter diesen Prämissen Sexualität in Eros verwandeln kann. Mit Marcuse bekommt man ein Bild davon, was ein richtiges Leben bedeuten könnte, wenn sich der Mensch in einer reifen Gesellschaft frei entwickeln und entfalten darf. Es stimmt nicht, dass der individuelle Versuch, die Triebe zu befreien, zwangsläufig neurotisch sein muss. De Beauvoir und Sartre haben in den 1930er Jahren in Frankreich bewiesen, dass man sich im Frieden und in einer Demokratie mehr Freiheiten nehmen kann als man gemeinhin denkt.

### **3.2 Die „neue Sensibilität“ als politischer Faktor**

In den 1960er Jahren waren in der Jugend im ganzen Westen Protestbewegungen entstanden, in denen neue Lebensformen ausprobiert wurden. Die Sexualität sollte befreit werden. Die biedere bürgerliche Kleinfamilie sollte durch ungezwungenere Geschlechterverhältnisse abgelöst werden. Experimentiert wurde mit Drogen, die neue sinnliche Erfahrungen ermöglichen sollten. Die Kinder sollten antiautoritär erzogen werden. Insbesondere die Rockmusik drückte das Lebensgefühl der rebellierenden Jugend aus. Mit dem Spießertum der 1950er Jahre sollte gebrochen werden. Verbunden waren die alternativen Lebensentwürfe häufig mit politischen Forderungen, in denen das politische Herrschaftssystem und die kapitalistische Produktionsweise in Frage gestellt wurden. Viele junge Menschen protestierten gegen den Vietnam-Krieg und solidarisierten sich mit den Befreiungsbewegungen in der sogenannten „Dritten Welt“. In vielen Fällen stützten sich die Studentinnen und

<sup>75</sup>Vgl. Görlich, 1991, S. 55-107.



Studenten in den USA und in Westdeutschland auf Schriften von Kritischen Theoretikern. Marcuse war der Auffassung, dass er Verantwortung dafür trage, wenn die Jugend gegen das Establishment demonstrierte und sich dabei auf die Kritische Theorie berief. Anders als Horkheimer und Adorno sympathisierte er mit der rebellischen Jugend und hatte Verständnis für ihre Anliegen. Er war der Studentenbewegung de facto eine „väterliche“ Stütze, freilich lehnte Marcuse diesen „Vater-Unsinn“ ab.<sup>76</sup> Marcuse sah die Zeit für gekommen, dass Sexualität in Eros umgewandelt werden könne. So war es nur folgerichtig, dass er einen *Versuch über die Befreiung* vorlegte, der der Jugend gewidmet war. Eine seiner zentralen Forderungen bestand in Folgendem: *„Es wäre dies die Sensibilität von Männern und Frauen, die sich ihrer selbst nicht schämen müssen, weil sie ihr Schuldgefühl überwunden haben: sie haben gelernt, sich nicht mit ihren falschen Vätern zu identifizieren, welche Auschwitz und Vietnam geduldet und vergessen haben, die Folterkammern all der weltlichen und kirchlichen Inquisitionen und Verhöre, der Ghettos und die monumentalen Tempel der Konzerne, und welche die höhere Kultur dieser Realität angebetet haben.“* (Marcuse, 1969, S. 44-45) Im Jahre 2020 kann man eine erste Retrospektive auf das Leben der Generation der 68er wagen. Sie hatten zumindest in Westdeutschland den „langen Marsch durch die Institutionen“ (Rudi Dutschke) angetreten. Viele Töchter und Söhne, die gegen ihre Nazi-Väter rebellierten, erlangten gesellschaftliche Positionen, die für ihre Vorväter noch unerreichbar waren. Sie haben wie die Maden im Speck gelebt. So wohlhabend wie die 68er war noch keine Generation in Deutschland. Die Bundesregierung, die zwischen 1998 und 2005 von Gerhard Schröder (SPD) und Joschka Fischer (Bündnis 90/Die Grünen) geführt wurde, war zu einem Teil auch das Projekt der Frauen und Männer, die in den 1960er Jahren geprägt worden waren. Man kann sagen, dass sie sich im Laufe des Lebens sehr verändert haben. Gar nicht so wenige von ihnen sind im Alter unzufrieden geworden, haben sich von ihren Emanzipationsvorstellungen verabschiedet und sind sogar rechtsextrem geworden. Das sind keine Einzelfälle mehr. Ähnliche Entwicklungen lassen sich auch in anderen Ländern des Westens, vor allem in den USA, beobachten. Die Welt werden die 68er in einem schlechteren Zustand hinterlassen als sie ihn vorgefunden hatten. Für den Zustand der Weltgesellschaft und des Planeten sind sie zwar nicht allein

76, „Ich habe mich nie als den >ideologischen Führer der neuen Linken< bezeichnet, und ich glaube auch nicht, dass die Linke einen ideologischen Führer braucht. Eines braucht sie bestimmt nicht, nämlich eine neue Vaterfigur, einen neuen Daddy. Und ich will ganz bestimmt keiner sein.“ (Marcuse, 2004, S. 105)

verantwortlich, aber ein Stück weit haben sie Geschichte gemacht. Mit Marcuse lässt sich sagen, dass sich die heutige Jugend von ihren Großeltern verabschieden muss, wenn die vier Menschheitsprobleme doch noch gelöst werden sollen. Die Befreiung bestünde zunächst im Wiedererlernen von jener „neuen Sensibilität“, von der Marcuse einst sprach. Der Zeitgeist ist rechts. Es existiert eine gewisse Lust am Unvernünftigen, Amoralischen und Bösen. Antihumanismus und „Rechtspopulismus“ bestimmen teilweise den politischen Diskurs. Damit einher gehen eine Verrohung und Desensibilisierung, die sich vor allem in den sozialen Medien im Internet äußern und um sich greifen. Es grenzt an Wirklichkeitsverweigerung, in diesen Zeiten an die rebellische Subjektivität von Marcuse zu erinnern. Die „neue Sensibilität“ in Klimafragen der heutigen Schülerinnen und Schüler könnte ein Hoffnungsschimmer sein, von dem sich weit mehr Menschen erfassen lassen könnten als sich im Moment abzeichnet. Die empörte Reaktion der Schülerinnen und Schüler auf das Nichtumsetzen des Pariser Klimaabkommens ist authentisch und aufrichtig. Sie werden sich die Irrationalität in der Weltgesellschaft nicht tatenlos mitanschauen.

### **3.3 Missverständliches und politische Irrtümer bei Marcuse**

Marcuse hat Anfang der 1960er Jahre *Die Verdammten dieser Erde* von Frantz Fanon und das entsprechende Vorwort dazu von Sartre studiert. Auf *Die Verdammten dieser Erde* und Sartres Vorwort komme ich in der Studie über de Beauvoir und Sartre zurück. Marcuse interessierte sich dafür, was außerhalb Europas und Nordamerikas vor sich ging. Ohne Frage hat Fanon Marcuse beeinflusst als er Folgendes am Schluss von *Repressive Toleranz* schrieb:

„Aber ich glaube, dass es für unterdrückte und überwältigte Minderheiten ein >Naturrecht< auf Widerstand gibt, außergesetzliche Mittel anzuwenden, sobald die gesetzlichen sich als unzulänglich herausgestellt haben. Gesetz und Ordnung sind überall und immer Gesetz und Ordnung derjenigen, welche die etablierte Hierarchie schützen; es ist unsinnig, an die absolute Autorität dieses Gesetzes und dieser Ordnung denen gegenüber zu appellieren, die unter ihr leiden und gegen sie kämpfen – nicht für persönlichen Vorteil und aus persönlicher Rache, sondern weil sie Menschen sein wollen. Es gibt keinen anderen Richter über ihnen außer den eingesetzten Behörden, der Polizei und ihrem eigenen Gewissen. Wenn sie Gewalt anwenden, beginnen sie keine neue Kette von Gewalttaten, sondern zerbrechen die etablierte. Da man sie schlagen

wird, kennen sie das Risiko, und wenn sie gewillt sind, es auf sich zu nehmen, hat kein Dritter, und am allerwenigsten der Erzieher und Intellektuelle, das Recht, ihnen Enthaltung zu predigen.“ (Marcuse, 1965, S. 127-128)

Marcuse dachte, als er diese Sätze schrieb, an den Widerstand von Afroamerikanerinnen und Afroamerikanern gegen die Rassendiskriminierung in den USA in den 1960er Jahren. Heute würde man die Gewaltausbrüche auf Seiten der Opfer des Rassismus in der Bürgerrechtsbewegung gegen das weiße Establishment kritisieren. Die Gewalt war bedauerlich. Marcuses Formulierungen sind irritierend, weil sich einige politische Führer der Bürgerrechtsbewegung (insbesondere Martin Luther-King) entschieden gegen die Ausübung von Gewalt aussprachen und ein Großteil der Proteste gegen Rassendiskriminierung friedlich verlief. Auf keinen Fall darf man aus diesen Sätzen Marcuses eine Rechtfertigung für den Terrorismus der Roten Armee Fraktion (RAF) in den 1970er Jahren in Westdeutschland herauslesen. In der Springer-Presse wurde Marcuse polemisch als „Vater des Terrors“ bezeichnet. Marcuse hat niemals zum Mord aufgerufen. Die RAF-Terroristinnen und Terroristen gehörten keiner diskriminierten Minderheit an, der man die Bürgerrechte vorenthielt. Marcuse hat sich vom Linksterrorismus distanziert. Gleichwohl wäre es besser gewesen, er hätte die zitierten Sätze gar nicht erst geschrieben, weil sie sich missbrauchen lassen und weil sie missbraucht wurden. Manchmal hatte Marcuse keine guten Ideen. Bei ihm hatte sich im Laufe des Lebens eine tiefsitzende politische Angst vor „ganz normalen“ Menschen ausgebildet. Diese Angst war in seinem Zeitalter verständlich, weil es „ganz normale“ Männer waren, die im „Dritten Reich“ die abscheulichsten Verbrechen begangen hatten.<sup>77</sup> Insofern war es sinnvoll, zu überlegen, wie „Erziehung nach Auschwitz“ gestaltet werden soll. Marcuse hätte Adorno in seinen Bemühungen um eine „Erziehung zur Entbarbarisierung“ und um eine „Erziehung zur Mündigkeit“ unterstützt. Anders als Adorno liebäugelte er aber mit einer Erziehungsdiktatur. Die Philosophen sollten in einer solchen Diktatur zu Staatsregenten werden. Solche Vorstellungen knüpften nebenbei gesagt an Gedanken von Platon an.<sup>78</sup> Es wäre besser gewesen, Marcuse hätte diese antidemokratischen Ideen für sich behalten, oder noch besser, gar nicht erst gedacht. Solcher Unsinn machte Marcuse unnötig angreifbar.

### **3.4 Zusammenfassung**

<sup>77</sup>Vgl. Browning, 1992.

<sup>78</sup>Vgl. Marcuse, 1971, S. 34-54

Der Kreis um Horkheimer war eine Gruppe von Linksintellektuellen, die sich weder mit dem Kapitalismus noch mit dem Sozialismus nach dem Vorbild Stalins abfinden wollte. Die Institutsmitglieder wollten die Werte der europäischen Aufklärung mit dem Marxismus verbinden. Es bietet sich noch heute an, an eine solche Verbindung philosophisch und politisch anzuknüpfen. Die Kritischen Theoretiker hatten sehr genaue Vorstellungen vom richtigeren Leben. Adorno hatte bürgerliche Vorstellungen vom richtigen Leben. Marcuse entwarf die Utopie eines nicht-repressiven psychischen Apparates. Bedingt durch die finsternen Zeiten, in denen sie lebten und überlebten, glaubten die Vertreter der Frankfurter Schule jedoch, dass ein richtiges Leben erst in einer freien Gesellschaft möglich sein wird. Am Beispiel der Biographie von Adorno habe ich gezeigt, dass sie infolge der Vertreibung aus Europa selbst so beschädigt waren, dass sie an der Aufbruchsstimmung in den 1950er und 1960er Jahren mental nicht partizipieren konnten. Die Barbarei in Europa hatte sie zutiefst pessimistisch werden lassen. Von den ehemaligen Mitgliedern des Instituts für Sozialforschung kann man lernen, wie man politische Gefahren erkennt und welche Konsequenzen man aus ihnen persönlich zu ziehen hat. Die Überlebensgarantie der Kritischen Theoretiker war ihr politischer Scharfsinn. Anders als viele Deutsche haben sie Hitler niemals unterschätzt. Die Verzweiflung der Kritischen Theoretiker war angesichts der Shoah und des Zweiten Weltkriegs verständlich, aber sie ist heute in Friedenszeiten und in einer Demokratie nicht mehr angemessen. Die Menschen haben die Freiheit, gesellschaftliche Entwicklungen beeinflussen zu können. Sie müssen sie sich nur nehmen. Marcuse hatte richtiger entschieden, sich zugunsten der Bürgerrechtsbewegung in den USA und gegen den Vietnam-Krieg zu engagieren. Es war richtiger, dass er sich in den 1960er Jahren mit den Studentinnen und Studenten in Nordamerika und Europa identifizierte, die neue Lebensformen ausprobieren wollten. Insbesondere in Westdeutschland war ein Bruch mit den vom Nationalsozialismus geprägten Generationen erforderlich und überfällig. Die heute lebenden Menschen sind u.a. mit vier Menschheitsproblemen konfrontiert, die sich nur global lösen lassen. Es wäre gut, wenn es heute einen Herbert Marcuse gäbe, der den Menschen Mut machen könnte, sich das Politikversagen hinsichtlich der großen Menschheitsprobleme nicht mehr gefallen zu lassen. Über den heute in Europa und Nordamerika um sich greifenden „Rechtspopulismus“ wären die Kritischen Theoretiker sehr wahrscheinlich äußerst besorgt gewesen. Aufgrund der dramatischen politischen Entwicklungen im 20.

Jahrhundert war bei den Kritischen Theoretikern die Frage nach dem eigenen guten Leben in den Hintergrund getreten. Sie hatten infolge der gesellschaftlichen Krisen in ihrem Erwachsenenleben einen persönlichen Freiheitsverlust erlitten.

### **3.5 Literaturverzeichnis**

Adler, Katharina (2018): Ida. Reinbek bei Hamburg.

Adorno, Theodor W. (1951): *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main.

Adorno, Theodor W. (1959): Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit. In: Adorno, Theodor W. (1971): *Erziehung zur Mündigkeit*. Frankfurt am Main.

Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main.

Adorno, Theodor W. (1969): Die Philosophie ändert, indem sie Theorie bleibt. In: Wolff, Georg (Hg.): *Wir leben in der Weltrevolution*. Gespräche mit Sozialisten. München, 1971.

Adorno, Theodor W. (1970): *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main, 1973.

Adorno, Theodor. W. (1971): Die musikalischen Monographien, 1986, S. 149-319.

Adorno, Theodor W. (1971): *Erziehung zur Mündigkeit*. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969. Frankfurt am Main.

Adorno, Theodor W. (2003): Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66. Frankfurt am Main.

Adorno, Theodor W. (2006): *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/65). Frankfurt am Main.

Bloch, Ernst (1918): *Geist der Utopie*. Erste Fassung Faksimile der Ausgabe von 1918. Frankfurt am Main, 1985.

Bloch, Ernst (1959): *Das Prinzip Hoffnung*. Kapitel 1-32. Frankfurt am Main, 1985.

Brenner, Michael (Hg.): *Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart*. Politik, Kultur und Gesellschaft. München, 2012.

Brumlik, Micha (2003): Verborgene Tradition und messianisches Licht. Arendt, Adorno und ihr Judentum. In: Auer, Dirk; Rensmann, Lars; Schulze Wessel, Julia (Hg.): Arendt und Adorno. Frankfurt am Main, 2003.

Butterwegge, Christoph (2015): Hartz IV und die Folgen. Auf dem Weg in eine andere Republik?, Weinheim; Basel.

Claussen, Detlev (2003): Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie. Frankfurt am Main.

Diner, Dan (2012): Im Zeichen des Banns. In: Brenner, Michael (Hg.): Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis in die Gegenwart. Politik, Kultur und Gesellschaft. München, 2012, S. 15-66.

Dubiel, Helmut (1978): Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie. Frankfurt am Main.

Fromm, Erich (1929): Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reichs. Eine sozialpsychologische Untersuchung. Stuttgart, 1980.

Giordano, Ralph (1987): Die zweite Schuld oder Von der Last ein Deutscher zu sein. Hamburg.

Görlich, Bernard (1991): Die Wette mit Freud. Drei Studien zu Herbert Marcuse. Frankfurt am Main.

Habermas, Jürgen (1987): Philosophisch-politische Profile. Frankfurt am Main. S. 253-335.

Hartmann, Michael (2018): Die Abgehobenen. Wie die Eliten die Demokratie gefährden. Frankfurt; New York.

Horkheimer, Max (1937): Traditionelle und kritische Theorie. In: Horkheimer, Max (1992): Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze. Frankfurt am Main, S. 205-269.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (1944): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main, 1989.

Horkheimer, Max (1947): Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende. Frankfurt am Main, 1986.

Jansen, Peter-Erwin (1998): Vorwort. In: Marcuse, Herbert (1998): Feindanalysen. Über die Deutschen. Lüneburg, S. 5-10.

Jay, Martin (1973): Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950. Frankfurt am Main.

Kant, Immanuel (1783): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Kant, Immanuel (1977): Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Werkausgabe Band XI. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, 1991.

Löwenthal, Leo (1980): Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel. Frankfurt am Main.

Mann, Thomas (1924): Der Zauberberg. Frankfurt am Main, 1991.

Marcuse, Herbert (1937): Philosophie und kritische Theorie. In: Marcuse, Herbert, Kultur und Gesellschaft 1. Frankfurt am Main, 1965, S. 102-127.

Marcuse, Herbert (1955): Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Frankfurt am Main, 1987.

Marcuse, Herbert (1964): Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus. Neuwied.

Marcuse, Herbert (1964): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Frankfurt am Main, 1989.

Marcuse, Herbert (1965): Kultur und Gesellschaft 2. Frankfurt am Main.

Marcuse, Herbert (1965): Repressive Toleranz. In: Wolff, Robert Paul; Moore, Barrington; Marcuse, Herbert (Hg.): Kritik der reinen Toleranz. Frankfurt am Main, 1966.

Marcuse, Herbert (1969): Versuch über die Befreiung. Frankfurt am Main.

Marcuse, Herbert (1971): Professoren als Staats-Regenten? In: Wolff, Georg (Hg.): Wir leben in der Weltrevolution. Gespräche mit Sozialisten. München, S. 34-54.

Marcuse, Herbert (1998): Feindanalysen. Über die Deutschen. Lüneburg.

Marcuse, Herbert (2002): Nachgelassene Schriften 3. Philosophie und Psychoanalyse. Lüneburg.

Marcuse, Herbert (2004): Nachgelassene Schriften 4. Die Studentenbewegung und ihre Folgen. Springe.

Meifort, Franziska (2017): Ralf Dahrendorf. Eine Biographie. München.

Mitscherlich, Alexander u. Margarete (1967): Die Unfähigkeit zu trauern. München, 1991.

Niederland, William G. (1980): Folgen der Verfolgung: Das Überlebenden-Syndrom. Seelenmord. Frankfurt am Main.

Müller-Doohm, Stefan (2003): Adorno. Eine Biographie. Frankfurt am Main.

Parker, Stephen (2018): Bertolt Brecht. Eine Biographie. Berlin.

Schmidt, Alfred (2002): Einleitende Studie. In: Marcuse, Herbert (2002): Nachgelassene Schriften 3. Philosophie und Psychoanalyse. Lüneburg, S. 15-94.

Traverso, Enzo (1997): Auschwitz denken. Die Intellektuellen und die Shoah. Hamburg, 2000

Wiggershaus, Rolf (1986): Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung. München, 1988.

Ziege, Eva-Maria (2009): Antisemitismus und Gesellschaftstheorie. Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil. Frankfurt am Main.



#### **4. Zur existentialistischen Lebensweise von Simone de Beauvoir und Jean-Paul Sartre**

Die Denker aus dem 20. Jahrhundert, deren Philosophien hier als Modelle richtigeren Lebens dienen sollen, waren überwiegend Deutsche mit einem jüdischen Familienhintergrund. Es ist schon einiges darüber geschrieben worden, wie es kam, dass viele der bedeutenden europäischen Denkerinnen und Denker im 20. Jahrhundert jüdische Deutsche waren. Ihr intellektuelles Vermächtnis besteht in einem „geistig-moralischen und politischen, wissenschaftlich begründeten kritischen Bewusstsein radikaler Humanität“.<sup>79</sup> Die Kritischen Theoretiker, Erich Fromm und Ernst Bloch hatten das große Privileg, den Nationalsozialismus zu überleben. Sie orientierten sich theoretisch an den Schriften von Marx und sie waren nach der nationalsozialistischen Definition Juden oder „Halbjuden“. Sie waren damit im „Dritten Reich“ in Lebensgefahr. Ihnen gelang, über Umwege in die USA zu fliehen, wo sie sicher waren. Ein solches Glück hatten nicht alle aus dem Umfeld des Instituts für Sozialforschung. Walter Benjamin nahm sich auf der Flucht an der französisch-spanischen Grenze das Leben. Benjamins Schicksal war kein Einzelschicksal. Es ist eine offene Frage, wie viele europäische Jüdinnen und Juden auf der Flucht oder im Exil vor, während und nach dem Zweiten Weltkrieg Suizid begingen. Das Schicksal von Stefan Zweig steht für viele. Die Kritischen Theoretiker waren kaum weniger verzweifelt. Die Adorno-Schülerin Elisabeth Lenk schrieb: *„Selbstmordphantasien und ihre Abwehr sind auch in den Minima Moralia ständig präsent.“* (Lenk, 2003, S. 49) Die Nazis brachten insgesamt sechs Millionen Juden auf barbarische und entwürdigende Weise um. Die politischen Katastrophen des Zweiten Weltkriegs nahmen Adorno und andere derartig mit, dass man sagen kann, dass sie danach so beschädigt waren, dass es ihnen nicht mehr möglich war, ein uneingeschränkt gutes Leben zu führen. Adorno konnte beispielsweise nach dem Krieg nicht mehr komponieren. Hier sollen nicht ausschließlich deutsche Stimmen gehört werden. Simone de Beauvoir und Jean-Paul Sartre haben in Frankreich die deutsche Besatzung während des Zweiten Weltkriegs ertragen müssen. Auch wenn ihr Schicksal weit weniger tragisch war als das der europäischen Jüdinnen und Juden, kann man doch sagen, dass der Zweite Weltkrieg sie ebenfalls nachhaltig beschädigt hat. Ich will zeigen, dass es die beiden vor dem Zweiten Weltkrieg auf bewundernswerte Weise geschafft hatten, ein richtiges Leben zu führen. Der Krieg hatte sie plötzlich aus allen Träumen gerissen. De Beauvoirs und Sartres gemeinsame glückliche Jugend wurde mit Gewalt beendet. Auch sie haben sich

<sup>79</sup>Vgl. Ehrler, 1997, S. 13.

davon nicht mehr erholt. Durch das gewaltsame, jähe enden der unbeschwerten Jugend, konnte sich de Beauvoir lange nicht mit dem Altern abfinden. Beiden war bewusst, dass sie selbst noch vergleichsweise glimpflich davongekommen waren. Sartre schloss als Konsequenz aus dem Zweiten Weltkrieg, dass er sich politisch engagieren müsse, was beide als öffentliche Intellektuelle nach dem Krieg dann ausgiebig taten. Ich will demonstrieren, dass das Leben nach dem Krieg als politisch engagierte öffentliche Intellektuelle nicht mehr das anarchische, ungezwungene, richtigere Leben war, das sie vor dem Krieg führten. Beispielsweise nahm ihr Alkohol- und Tablettenkonsum zu. Die größten Werke des französischen Existenzialismus waren vor, während und unmittelbar nach dem Krieg entstanden. Zwar haben Sartre und de Beauvoir auch später noch wichtige Texte verfasst, wie z.B. die autobiographischen Schriften von de Beauvoir, aber man kann meines Erachtens sagen, dass ihre Schaffenskraft nach dem Krieg ihren Zenit überschritten hatte. Diese Entwicklung im Leben von de Beauvoir und Sartre wird hier mit Hilfe der vier autobiographischen Schriften von de Beauvoir und anderen ausgewählten Werken der beiden nachgezeichnet.

#### **4.1 Zur Philosophie der Freiheit**

In aller Ausführlichkeit hat Sartre seine Freiheitsthese erst während des Zweiten Weltkriegs entwickelt. Man kann aber davon ausgehen, dass de Beauvoir und Sartre entsprechende Freiheitsvorstellungen schon in den 1930er Jahren hatten und dass sie nach ihnen lebten. Der Existenzialismus ermöglichte ihnen, richtiger zu leben. Es scheint eine gewisse Arbeitsteilung zwischen de Beauvoir und Sartre gegeben zu haben, und es fiel offenbar Sartre zu, sich mit dem Begriff der Freiheit theoretisch auseinanderzusetzen. Die Freiheitsthese wird hier unter Berücksichtigung des philosophischen Hauptwerks von Sartre (*Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*) und anderen seiner Schriften dargelegt.

Als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse ist der Mensch nach Adorno unfrei. In der antagonistischen Totalität vermittele sich der gesellschaftliche Herrschaftszusammenhang bis ins Unbewusste hinein. In den kapitalistischen Produktionsverhältnissen wären die Menschen nur Rollenträger und Strukturfunktionäre, deren Leben sich durch einen umfassenden Freiheitsverlust auszeichne. In der Hölle bleibe nur noch die Luft zum atmen übrig. Dagegen setzte Sartre eine radikale und faszinierende Gegenthese: der Mensch ist frei:

„In der Tat ist alles erlaubt, wenn Gott nicht existiert, und folglich ist der Mensch verlassen, denn er findet weder in sich noch außer sich einen Halt. Zunächst einmal findet er keine Entschuldigungen. Wenn tatsächlich die Existenz dem Wesen vorausgeht, ist nichts durch den Verweis auf eine gegebene und unwandelbare menschliche Natur erklärbar; anders gesagt, es gibt keinen Determinismus, der Mensch ist frei, der Mensch ist die Freiheit. Wenn zum anderen Gott nicht existiert, haben wir keine Werte oder Anweisungen vor uns, die unser Verhalten rechtfertigen könnten. So finden wir weder hinter noch vor uns im Lichtreich der Werte Rechtfertigungen oder Entschuldigungen. Wir sind allein, ohne Entschuldigungen. Das möchte ich mit den Worten ausdrücken: der Mensch ist dazu verurteilt, frei zu sein. Verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, und dennoch frei, weil er, einmal in die Welt geworfen, für all das verantwortlich ist, was er tut.“ (Sartre, 1946, S. 155)

Zunächst verstand Sartre unter der Freiheit die Handlungsfreiheit.<sup>80</sup> Der Mensch befinde sich immer in Situationen und in diesen habe er stets die Wahl, unter diversen Möglichkeiten zu entscheiden. Die berühmte Textstelle aus *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* ist ein Beleg dafür, dass der Existenzialismus in der Prägung von de Beauvoir und Sartre niemals unethisch war. Wenn der Mensch die Verantwortung für sein Handeln trägt, dann empfiehlt es sich von vornherein, seine Entscheidungen in einem moralischen Sinne zu wählen. Selbst in Extremsituationen könne der Mensch wählen:

„Wir sagen also nicht, dass ein Gefangener immer frei ist, das Gefängnis zu verlassen, was absurd wäre, und auch nicht, dass er immer frei ist, die Entlassung zu wünschen, was eine belanglose Binsenwahrheit wäre, sondern, dass er immer frei ist, auszubrechen zu versuchen (oder sich befreien lassen) – das heißt, was auch seine Lage sein mag, er kann seinen Ausbruch entwerfen und sich selbst über den Wert seines Entwurfs durch einen Handlungsbeginn unterrichten.“ (Sartre, 1943, S. 837)

Sartre war im Zweiten Weltkrieg selbst aus einem Kriegsgefangenenlager bei Trier ausgebrochen. Er erkannte an, dass es Grenzen der Freiheit gibt<sup>81</sup>, aber das spreche

<sup>80</sup>Vgl. Sartre, 1943, S. 761.

<sup>81</sup>Sartre setzte sich mit dem Phänomen der Angst vor der Freiheit auseinander. In diesem Rahmen machte er Aussagen, in denen er Einschränkungen der Freiheit erkannte: „In der Angst gewinnt der Mensch Bewusstsein von seiner Freiheit, oder, wenn man lieber will, die Angst ist der Seinsmodus der Freiheit als Seinsbewusstsein in der Angst steht die Freiheit für sich selbst in ihrem Sein in Frage.“

nicht gegen die Freiheit, denn wenn sie an Grenzen stoße, ergäben sich neue Handlungsmöglichkeiten, unter denen gewählt werden könne: *„Die menschliche-Realität begegnet überall Widerständen und Hindernissen, die sie nicht geschaffen hat; aber diese Widerstände und Hindernisse haben Sinn nur in der freien Wahl und durch die freie Wahl, die die menschliche-Realität ist.“* (Sartre, 1943, S. 845-846) Sartre widersprach all den Argumenten, die Adorno anführte, um die These des Freiheitsverlustes in der kapitalistischen Totalität zu begründen: *„Anstatt >sich zu machen<, scheint der Mensch >gemacht zu werden< durch Klima und das Land, die Rasse und die Klasse, die Sprache, die Geschichte der Kollektivität, der er angehört, die Vererbung, die individuellen Umstände seiner Kindheit, die angenommenen Gewohnheiten, die großen und kleinen Ereignisse seines Lebens.“* (Sartre, 1943, S. 833) All dies könne den Menschen jedoch die „Autonomie der Wahl“ in der jeweiligen Situation nicht wegnehmen.<sup>82</sup> Zwar gibt es auch Textstellen in *Das Sein und das Nichts*, die die radikale Freiheitsthese von Sartre relativieren, aber insgesamt hielt er daran fest, dass der Mensch uneingeschränkt frei sei. Sartre begriff auch Lebensentwürfe von Individuen als bewusste Wahl. Diese These hat er u.a. in seinem Essay über Charles Baudelaire begründet. Sartre war kein Liebhaber der Dichtkunst von Baudelaire, wie sie sich in seinem Hauptwerk *Les Fleurs du Mal* (*Die Blumen des Bösen*) präsentierte.<sup>83</sup> Er erkannte in ihr nur den Ausdruck von einer Morbidität, einer Menschenfeindlichkeit und Herzenskälte, die für ihn in der Person von Charles Baudelaire wurzelten. Er sei kein Opfer der gesellschaftlichen Verhältnisse geworden. Baudelaire habe indirekt die Werte des Humanismus anerkannt und bewusst gegen sie verstoßen. Indem er sich dafür entschied, das Gegenteil vom Humanismus, nämlich das Böse zu tun, traf Baudelaire nach Sartre eine Wahl: *„Indem er sich für das Böse entschied, hat Baudelaire gewählt, sich schuldig zu fühlen.“* (Sartre, 1963, S. 53-54) Die Wahl des Bösen sei keine unbewusste Entscheidung gewesen: *„Nein: vergebens suchen wir nach einem Umstand, für den er (Baudelaire, T.S.) nicht voll und klar verantwortlich wäre. Jedes Ereignis spiegelt jene unauflösbare Totalität wider, die er vom ersten bis zum letzten Tage war. Er hat sich geweigert, sich der Erfahrung auszusetzen, nichts hat ihn von*

(Sartre, 1943, S.91); *„Im übrigen sind wir immer bereit, uns in den Glauben an den Determinismus zu flüchten, wenn diese Freiheit uns belastet oder wir eine Entschuldigung brauchen. So fliehen wir vor der Angst, indem wir versuchen, uns von außen her als Anderen oder als ein Ding zu erfassen.“* (Sartre, 1943, S. 114) Auf das Phänomen der Angst vor der Freiheit werde ich ausführlich im Kapitel über die Ansätze für ein ökologisches Leben im Denken von Erich Fromm eingehen.

<sup>82</sup>Vgl. Sartre, 1943, S. 836.

<sup>83</sup>Vgl. Baudelaire, 2017.

*außen geändert, und er hat nichts gelernt. (...) die freie Wahl seiner selbst, die der Mensch trifft, ist absolut identisch mit dem, was man Schicksal nennt.“ (Sartre, 1963, S. 118)* Baudelaire habe seinen Lebensentwurf frei gewählt. Sigmund Freud gilt als der große Entdecker und Theoretiker des menschlichen Unbewussten. Sartre war ein radikaler Kritiker der Freudschen Psychoanalyse, deren Ziel es war, das Unbewusste bewusst zu machen: *„Und eben weil es das Ziel der Untersuchung sein muss, eine Wahl und nicht einen Zustand zu entdecken, muss diese Untersuchung bei jeder Gelegenheit daran denken, dass ihr Gegenstand nicht eine in der Dunkelheit des Unbewussten verborgene Gegebenheit ist, sondern eine freie und bewusste Bestimmung – die nicht einmal im Bewusstsein wohnt, sondern mit diesem Bewusstsein selbst eins ist.“ (Sartre, 1943, S. 983)* Sartres These von der radikalen Freiheit des Menschen ließ sich schlecht mit Freuds Annahmen über das Unbewusste des Menschen vereinbaren. Aus diesem Grund arbeitete Sartre in seinen biographischen Arbeiten ohne Freuds Theorien über das Unbewusste. Heute tendieren wir zu der Behauptung, dass Freud das Unbewusste überschätzt hat. Das Ich kann mehr Herr im eigenen Haus sein als Freud es wahrhaben wollte. Nach Sartre können Menschen sogar ihre Gefühle und ihre sexuelle Orientierung wählen. Das bedeutet, dass der Mensch viel freier ist, dass er längst nicht nur das Opfer von dunklen, mächtigen und unbewussten Trieben ist. Das hat Sartre richtiger gesehen. Es ging de Beauvoir und Sartre also nicht darum, Unbewusstes bewusst zu machen. Der Mensch könne vielmehr wählen, ob er aufrichtig oder unaufrichtig leben will. Die Unaufrichtigkeit lehnten sie rundheraus ab: *„Sobald die Unaufrichtigkeit aufgetaucht ist, entscheidet er über die ganze spätere Haltung und in gewisser Weise über die Weltanschauung der Unaufrichtigkeit. Denn die Unaufrichtigkeit bewahrt nicht die Normen und Kriterien der Wahrheit, so wie sie von aufrichtigen kritischen Denkern akzeptiert werden.“ (Sartre, 1943, S. 155)* De Beauvoir und Sartre hatten es sich zum Ideal gemacht, aufrichtig zu leben und über ihr Leben aufrichtig zu berichten. In diesem Punkt waren beide ziemlich glaubwürdig. Die Briefe, die sich de Beauvoir und Sartre während Sartres Stationierung in einer militärisch-meteorologischen Einheit in der Nähe der deutschen Grenze vor dem Überfall der Wehrmacht auf Frankreich beinahe täglich schrieben, waren weitgehend aufrichtig und authentisch formuliert. De Beauvoir machte sich aufrichtig Sorgen um Sartre. Sartres Widerwille, in den Krieg zu ziehen, war nicht gespielt. Gegen de Beauvoir wurde der Vorwurf erhoben, dass ihre autobiographischen Schriften hinter ihrem Ideal der Aufrichtigkeit

zurückgeblieben seien. Selbst wenn dieser Vorwurf manchmal stimmen sollte, zeigen die Autobiographien authentisch von ihr, wie sie sich selbst gerne sehen mochte und wie sie von anderen gesehen werden wollte. Sie wünschte sich ex post, zusammen mit Sartre ein freieres und ungezwungeneres Leben geführt zu haben als es damals in der bürgerlichen Gesellschaft üblich war. Der Nachweis, dass ihnen dies gelungen war, ist für die Leserinnen und Leser ihrer Memoiren überzeugend, weil de Beauvoir, von einigen Euphemismen und kleinen Lügen abgesehen, viele wahre Aussagen über ihr Leben gemacht hatte.<sup>84</sup> Ihre autobiographischen Schriften waren mehr als eine Idealisierung ihres tatsächlichen Lebens. Die Memoiren demonstrieren, dass die Subjekte in Friedenszeiten und in Demokratien die Freiheit haben, sich Freiheiten zu nehmen. Das ist es, was die Menschen im 21. Jahrhundert von de Beauvoir und Sartre lernen können.

## 4.2 Sartres Interesse an anderen Menschen

Adorno mochte keine Biographien über Künstlerinnen und Künstler und Philosophinnen und Philosophen.<sup>85</sup> Bloch sah das ähnlich.<sup>86</sup> Ich halte Adornos Idiosynkrasie gegen Biographien für unbegründet. In künstlerische und philosophische Werke gehen biographische Bezüge der Autorin oder des Autors ein und in die Lebensentwürfe gehen gesellschaftliche Vermittlungen ein. Wenn dies beachtet wird, spricht nichts gegen biographische Forschung. Es steht ein anderer Verdacht im Raum. Womöglich interessierte sich Adorno zu wenig für Menschen. Ein solcher Vorwurf kann gegen Sartre nicht erhoben werden. Sartre führte mit seinen beiden Werken *Der Ekel* und *Geschlossene Gesellschaft* seine Leserschaft in die Irre. In *Der Ekel* beschrieb er 1938 anhand eines fiktiven Tagebuchs das selbstgewählte Schicksal eines vereinsamten, menschenscheuen Mannes. Der Begriff Atomisierung bezeichnet die Vereinzelung richtig, die in dem besagten Tagebuch dokumentiert wird. Antoine Roquentin war an Menschen desinteressiert. Er wollte weitgehend für sich sein. So war Sartre gar nicht. Er war gesellig und

<sup>84</sup>In der neuesten Biographie über Simone de Beauvoir von Kate Kirkpatrick wird behauptet, dass die Memoiren von de Beauvoir nicht die Wahrheit über das Leben von ihr sagen. Auf diesen Vorwurf gehe ich im Kapitel *Exkurs: Braucht es noch eine weitere de Beauvoir-Biographie?* (5.7) ein. Vgl. Kirkpatrick, 2019.

<sup>85</sup>„Eine Biographie über Adorno setzt sich dem Einwand aus, dass er selbst diese literarische Gattung alles andere als schätzte, vielmehr erhebliche Vorbehalte hatte, künstlerische oder philosophische Werke über das Leben des Autors oder der Autorin zu erschließen.“ (Müller-Doohm, 2003, S. 11)

<sup>86</sup>„Biographien von Philosophen sind ihrem Gegenstand oft unangemessen. Das Leben eines Denkers gewinnt seine Bedeutung und hat seine Merkmale in dessen Werk. (...) Ernst Bloch hat dezidiert erklärt, er wolle keine Biographie, keine Darstellung zur Person.“ (Markun, 1977, S. 7)

interessierte sich sogar leidenschaftlich für andere Menschen. De Beauvoir merkte mit Chuzpe an:

„Durch unsere Freiheitsliebe, unsere Auflehnung gegen die herrschende Ordnung, unseren Individualismus, unsere Achtung vor dem Handwerk näherten wir uns den Anarchisten. Genau gesagt jedoch ließ unsere Bindungslosigkeit sich in keine Schablone pressen. Wir waren Antikapitalisten, jedoch keine Marxisten; wir priesen die Macht des reinen Bewusstseins und der Freiheit und waren doch Antispiritualisten; wir vertraten die Stofflichkeit des Menschen und des Universums und verachteten dabei Wissenschaft und Technik. Sartre kümmerte sich nicht um diese Widersprüche, er weigerte sich sogar, sie zu formulieren: >Man denkt nichts<, sagte er zu mir, >wenn man in Problemen denkt.< Kreuz und quer wechselte er von rechts nach links, von links nach rechts. In erster Linie interessierten ihn die Menschen.“ (de Beauvoir, 1960, S. 39-40)

Liest man hingegen *Geschlossene Gesellschaft*, könnte man zu gänzlich anderen Schlussfolgerungen kommen. In dem berühmten Stück müssen sich eine Lesbe, eine Prostituierte und ein Mörder nach ihrem Tode ein Zimmer bis in alle Ewigkeit teilen. Die Hölle besteht also nicht aus den Qualen, die Dante Alighieri in *Die göttliche Komödie* minutiös dargestellt hat, sondern im unendlichen Zusammensein, das auf die Dauer für alle drei unerträglich wird.<sup>87</sup> Sartre schloss das Stück mit der Erkenntnis ab: „*Die Hölle, das sind die andern.*“ (Sartre, 1947, S. 59) Der Adorno der *Minima Moralia* hätte gegen diese Einsicht sicherlich keinen Einspruch erhoben. Sartre blieb aber nicht bei der Hölleneinsicht stehen. In einem Nachwort revidierte er sich und präziserte: „*Was ich auch über mich sage, immer spielt das Urteil anderer hinein. Was ich auch in mir fühle, das Urteil anderer spielt hinein. Das bedeutet, wenn meine Beziehungen schlecht sind, gebe ich mich in die totale Abhängigkeit von anderen. Und dann bin ich tatsächlich in der Hölle. Und es gibt eine Menge Leute auf der Welt, die in der Hölle sind, weil sie zu sehr vom Urteil anderer abhängen. Aber das heißt keineswegs, dass man keine Beziehungen zu den anderen haben kann.*“ (Sartre, 1947, S. 61) Das Meiden von schlechten Beziehungen und das Bewahren der eigenen Unabhängigkeit angesichts des Urteils anderer sind Aspekte richtigeren Lebens, die Sartre erkannt hat. Er hatte in seinem Leben viele Beziehungen mit anderen Menschen, weil er sich für sie interessierte. Sartre war gerne unter Leuten.

<sup>87</sup>Vgl. Alighieri, 2008.



Er pflegte Freundschaften, beendete sie aber auch, wenn sie zu einer „schlechten Beziehung“ wurden. De Beauvoir hatte das Bedürfnis, sich mitzuteilen. In vier autobiographischen Bänden erzählte sie ihren Lesern ausgiebig von Sartres und ihrem Leben. De Beauvoirs Lebensgeschichte ist so aufregend erzählt wie ein guter Roman. Sie bezeugt, dass es in Friedenszeiten und in einer Demokratie unter günstigen Voraussetzungen möglich ist, richtiger zu leben. De Beauvoirs detaillierte Autobiographie belegt die These, dass das Leben von kunstschaffenden Menschen mindestens so wichtig und interessant sein kann wie ihre Kunstwerke. Richtiger leben bedeutete für de Beauvoir und Sartre, sich mit dem Leben von anderen Menschen auseinanderzusetzen.

#### 4.3 Die antibürgerliche Haltung

Adorno und alle anderen Kritischen Theoretiker waren in bürgerlichen Verhältnissen aufgewachsen. Nach dem Krieg übernahm Adorno eine Professur an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in seiner Heimatstadt und führte fortan zusammen mit seiner Frau Gretel ein braves, angepasstes bürgerliches, ja sogar spießbürgerliches Leben. Ich habe im vorangegangenen Kapitel gezeigt, dass diese Art zu leben kein Modell für ein richtiges Leben sein kann. De Beauvoir und Sartre entstammten ebenfalls dem Bürgertum, aber anders als die Kritischen Theoretiker brachen sie radikal mit bürgerlichen Konventionen, der bürgerlichen Sexualmoral und allem, was sie in ihren Herkunftsfamilien zu hassen gelernt hatten. Wie durch ein Wunder begann de Beauvoir als Teenager, die bürgerlichen Werte in Frage zu stellen. Sie war von ihrer Mutter streng katholisch erzogen worden, aber bald hörte sie auf, an Gott zu glauben. De Beauvoirs Denken wurde im Laufe ihrer Jugend immer selbständiger. Ihr wurden die bourgeoisen moralischen und konservativen politischen Vorstellungen ihrer Eltern zu eng. De Beauvoir eckte zuhause immer mehr an. Ihre bürgerliche Umwelt tolerierte ihr immer unabhängiger werdendes Denken und ihren Drang nach Freiheit keineswegs. Das tragische Schicksal ihrer besten Freundin Zaza, die als junges Mädchen unter den Fittichen der von de Beauvoir als grausam empfundenen Mutter stand, die ihren Liebhaber nicht heiraten durfte und mit 21 Jahren wohl an Kummer starb, machte sie das bürgerliche Leben noch mehr hassen.<sup>88</sup> De Beauvoir war vor und während ihres Studiums unglücklich und fühlte

<sup>88</sup>De Beauvoir hatte aber heftige Schuldgefühle. Sie schloss die *Memoiren einer Tochter aus gutem Haus* mit den Worten: „Die Ärzte sprachen von Meningitis, von Encephalitis, niemand erfuhr jemals etwas Genaues. Handelte es sich um eine ansteckende Krankheit, einen Unfall? Oder war Zaza einem Übermaß an Müdigkeit und Beängstigung erlegen? Oft ist sie mir nachts erschienen mit ihrem

sich einsam, weil sie keine Gleichgesinnten und Mitstreiterinnen und Mitstreiter fand. Erst die Begegnung mit Sartre und seinen Freunden sollte das nachhaltig ändern.<sup>89</sup> De Beauvoir wollte nicht so werden wie ihre angepasste Mutter. Die Mutter erwartete, dass Simone heiraten und Kinder kriegen würde. Ihre philosophische Ausbildung an der Sorbonne unterstützten sie und ihr Vater, damit ihre Tochter in den Salons eine gute Figur machen konnte. De Beauvoir wollte aber nicht heiraten und sie wollte nicht wie ihre Mutter in die Rolle als Mutter geraten.<sup>90</sup> Sie wollte keinen bürgerlichen Beruf ausüben, sondern träumte davon, Schriftstellerin zu werden. Sartre und sie waren sich sehr bald einig darin, dass sie ein antibürgerliches, unangepasstes Leben führen wollten. Sie schlossen einen Pakt. Sie heirateten nicht. De Beauvoir brachte keine Kinder zur Welt. Sie lebten nicht monogam. Das Leben, das sie nun gemeinsam führten, ist für Leserinnen und Leser von *In den besten Jahren* noch heute beeindruckend. Nachfolgend soll zusammenfassend dargestellt werden, wodurch sich das existenzialistische Leben der beiden auszeichnete und was es zu einem richtigeren Leben machte.

De Beauvoir und Sartre lehnten den Materialismus der bürgerlichen Gesellschaft ab. Sie hatten wenig Beziehung zu Geld und Luxus. Sie wollten keine Reichtümer anhäufen. Für Adorno und die anderen gehörten Dinge wie Rehbraten und Grand-Cru-Weine zum richtigen Leben. Löwenthal bekannte sich explizit zu einer hedonistischen Lebensweise. Er formulierte das im Gespräch mit Helmut Dubiel so: *„Also, Helmut, ich finde, dass die Umgebung, in der man lebt, so schön wie möglich sein soll, dass man gut und komfortabel reist, man gutes Essen genießt und gute Weine, die Soziabilität mit seinen Freunden, das ist doch alles sehr schön. So sollten*

*gelben Gesicht unter einer kleinen Glocke aus rosa Filz und hat mich vorwurfsvoll angeschaut. Zusammen haben wir beide gegen das zähflüssige Schicksal gekämpft, das uns zu verschlingen drohte, und lange Zeit habe ich gedacht, ich hätte am Ende meine Freiheit mit ihrem Tode bezahlt.“* (de Beauvoir, 1958, S. 490)

<sup>89</sup>De Beauvoir behauptete, dass ihr von Anfang an klar gewesen sei, dass die Begegnung mit Sartre schicksalhafter Art war. In den *Memoiren einer Tochter aus gutem Haus* schrieb sie: *„Sartre entsprach genau dem, was ich mir mit fünfzehn Jahren gewünscht und verheißen hatte: Er war der Doppelgänger, in dem ich in einer Art von Verklärung alles wiederfand, wovon ich auch selber besessen war. Mit ihm würde ich immer alles teilen können. Als ich mich Anfang August von ihm trennte, wusste ich, dass er aus meinem Leben nie mehr verschwinden würde.“* (de Beauvoir, 1958, S. 470) Kritikerinnen von Sartre haben bezweifelt, dass er von Anfang an eine so bedeutende Rolle im Leben von De Beauvoir spielte. Sie stützen sich dabei auf die Tagebucheinträge von De Beauvoir, in denen ein anderes Bild von Sartre als in den autobiographischen Schriften erscheine. Für De Beauvoir war Sartre vor allem als intellektueller Gesprächspartner interessant. Als Sexualpartner hat sie offenbar schon zu diesem frühen Zeitpunkt andere Männer bevorzugt.

<sup>90</sup>Es ist nicht ganz aufrichtig gewesen, wenn de Beauvoir später schrieb: *„Ich habe nie den Eindruck gehabt, die Mutterschaft abzulehnen. Ich war einfach nicht dazu bestimmt; indem ich kinderlos blieb, erfüllte ich meine natürliche Bestimmung.“* (de Beauvoir, 1960, S. 70) Einiges spricht dafür, dass de Beauvoir die Mutterschaft doch ablehnte, weil ihr ihre Mutter kein Vorbild sein konnte.

die Menschen doch leben.“ (Löwenthal, 1980, S. 225) Den vorangehenden Satz hätten de Beauvoir und Sartre bestimmt nicht unterschrieben: „Luxus ist etwas Gutes.“ (Löwenthal, 1980, S. 225) In ihren jungen Jahren waren sie sogar der gegenteiligen Ansicht:

„Wir verfolgten unseren Weg ohne Zwang, ohne Fesseln, ohne Hemmungen, ohne Furcht. Wie war es möglich, dass wir dabei nicht an Schranken stießen? Denn schließlich waren unsere Börsen sehr schmal. Ich verdiente gerade das Nötigste zum Leben, Sartre zehrte von einer kleinen Erbschaft, die seine Großmutter väterlicherseits ihm hinterlassen hatte. Die Kaufhäuser quollen über von unerreichbaren Dingen; die Stätten des Luxus waren uns verschlossen. Diesen Tabus setzten wir Gleichgültigkeit, ja Verachtung entgegen. Wir waren durchaus keine Asketen.“ (de Beauvoir, 1960, S. 18)

In dieser und vielen anderen Textstellen drückte de Beauvoir ein Lebensgefühl aus, dessen Aura so anziehend auf viele Leserinnen und Leser von *In den besten Jahren* wirkte. Die Deskription dieses Lebensgefühls war authentisch. Aus meiner Sicht waren die postmaterialistischen Einstellungen von de Beauvoir und Sartre die richtigeren. Die beiden reisten gerne und viel. Darauf werde ich zurückkommen. De Beauvoir und Sartre reisten auch dann, wenn ihnen das Geld ausging. Sie legten keinen Wert auf Komfort und Bequemlichkeit. Wenn ihnen zuhause oder auf Reisen das Geld ausging, musste eine Lösung gefunden werden:

„Auf diese fetten Tage folgte ein mageres Morgen. Als wir einmal im September früh um sechs Uhr am Austerlitz-Bahnhof ausstiegen, hatten wir seit dem vorigen Tag nichts gegessen außer einem Stück Pflaumenkuchen am Bahnhofsbüfett in Tours. Keinen Sou in der Tasche, und die Sohle meines rechten Schuhs hing lose herunter. Humpelnd marschierte ich durch das Labyrinth des Jardin des Plantes. Sobald unser Stammcafé >La Closerie des Lilas< aufmachte, ließen wir uns auf der Terrasse vor unserer Tasse Schokolade und einem Berg Hörnchen nieder. Aber es musste bezahlt werden; Sartre ließ mich als Pfand zurück. Er nahm ein Taxi und tauchte erst nach einer Stunde wieder auf: alle unsere Freunde waren in Ferien. Ich weiß nicht mehr, wem wir unsere Rettung verdankten. Wir borgten viel. Damit wir unsere Schulden bezahlen konnten, griff Sartre sein Erbe an; ich verkaufte meine

Bücher und all meinen kleinen Jungmädchenschmuck, zum Entsetzen meiner Eltern.“ (de Beauvoir, 1960, S. 43)

Nichts spricht dafür, dass solche Anekdoten eine Erfindung von de Beauvoir waren. Auch wenn die beiden ihren großzügigen Mäzenen manchmal auf die Nerven gingen, ihre unbeschwerte Art, sorglos in den Tag hineinzuleben, kann man als einen Aspekt richtigeren Lebens bezeichnen. De Beauvoir und Sartre gründeten ganz unbürgerlich keinen gemeinsamen Hausstand in Paris.<sup>91</sup> In den 1930er Jahren wohnten sie die meiste Zeit in billigen Hotels. Dies gilt auch für die Zeiten, in denen sie außerhalb von Paris in verschiedenen französischen Städten als Lehrerinnen bzw. Lehrer eingesetzt wurden. De Beauvoir und Sartre konnten von ihrer Schriftstellerei noch nicht leben. Deshalb mussten sie als Lehrerinnen und Lehrer Geld verdienen. Dieser Beruf machte zumindest de Beauvoir nicht unglücklich. Ihre eigenen Aussagen deuten eher darauf hin, dass der Lehrerberuf für sie keine entfremdete Arbeit war. De Beauvoir schrieb in *In den besten Jahren* überwiegend positiv über ihre Lehrtätigkeit:

„Meine Unterrichtsstunden machten mir viel Spaß; sie erforderten keinerlei Vorbereitung, denn meine Kenntnisse waren noch ganz frisch, und das Sprechen viel mir leicht. Bei den großen Schülerinnen war die Disziplin kein Problem. Auf den Gebieten, die ich behandelte, waren sie noch von keiner anderen Unterweisung belastet. Ich musste ganz von vorn anfangen; dieser Gedanke reizte mich. Es schien mir wichtig, sie von gewissen Vorurteilen zu befreien, sie zu warnen vor dem Unsinn, den man >gesunden Menschenverstand< nennt, ihnen den Geschmack der Wahrheit zu vermitteln. Mit lebhafter Freude sah ich sie aus der Verwirrung auftauchen, in die ich sie zuerst gestürzt hatte. Nach und nach ordneten sich meine Lektionen in ihren Köpfen, und ich freute mich über ihre Fortschritte so, als hätte ich selbst sie gemacht.“ (de Beauvoir, 1960, S. 84)

<sup>91</sup>„Heute dagegen irritiert es mich, wenn Dritte sich billigend oder tadelnd über unsere Beziehung aussprechen, ohne die Eigenständigkeit zu berücksichtigen, die sie erklärt und rechtfertigt: diese Zwillingsscheitel auf unseren Stirnen. Die Brüderlichkeit, die unser Leben zusammenschmolz, machte jede andere Bindung, die wir hätten eingehen können, überflüssig und lächerlich. Wozu, zum Beispiel, unter dem gleichen Dach wohnen, wenn doch die Welt unser gemeinsamer Besitz war? Und warum eine räumliche Entfernung fürchten, die uns doch niemals trennen könnte? Ein einziger Vorsatz belebte uns: alles erfassen, von allem Zeugnis ablegen.“ (de Beauvoir, 1960, S. 25)

De Beauvoir und Sartre waren keine Lehrer aus Berufung.<sup>92</sup> Ihre Berufung war die Schriftstellerei. Gleichwohl bereitete das Unterrichten im Geist der Freiheit ihr wohl eine gewisse Freude. Sie litt scheinbar nicht unter einer Arbeit, die gegen ihre Natur war. Für de Beauvoir war das Lehren wahrscheinlich kein fremdbestimmter Zwang, sondern eine Tätigkeit, die ihr mehr Unabhängigkeit und Freiheit ermöglichte als anderen Frauen: *„Der Fluch, der auf den meisten Frauen lastet, die Abhängigkeit, blieb mir erspart. Seinen Lebensunterhalt verdienen ist an sich noch kein Ziel; aber nur dadurch erwirbt man sich eine solide innere Selbständigkeit. Wenn ich mich so bewegt an meine Ankunft in Marseille erinnere, so deshalb, weil ich oben an der Großen Treppe spürte, welche Kraft mir aus meinem Beruf erwuchs.“* (de Beauvoir, 1960, S. 311) Es war damals unüblich, dass eine Frau an einer Universität studierte und Lehrerin für Philosophie wurde. Es wird sich noch zeigen, dass de Beauvoir nicht mehr ganz so glücklich war, als sie den Lehrerberuf aufgab oder aufgeben musste und von ihren bei Librairie Gallimard in Paris erschienenen Büchern leben konnte. Der Beruf des Lehrers ermöglichte de Beauvoir und Sartre eine Lebensweise, die de Beauvoir ex post nicht verklärt hat, wie man kritisch einwenden könnte: *„Mein Unternehmen war mein Leben selbst, und ich glaubte es in den eigenen Händen zu halten. Es musste zwei Forderungen erfüllen, von denen ich in meinem Optimismus nicht abließ: glücklich zu sein und mir die Welt schenken. Das Unglück, so dachte ich, hätte mir nur eine verfälschte Realität geliefert. Da mein Glück durch mein Einvernehmen mit Sartre gesichert war, war meine einzige Sorge, es mit möglichst reicher Erfahrung vollzupacken.“* (de Beauvoir, 1960, S. 305) De Beauvoir hat wohl die Wahrheit gesprochen – auch, wenn sie nicht alle Details ihrer Beziehung mit Sartre der Öffentlichkeit preisgab. Das Glück von ihr und Sartre wurde durch ein Freiheitsgefühl möglich, das sie so beschrieb: *„Man konnte also ungestraft gegen die Norm sündigen. Das bestärkte uns in unserem Freiheitsgefühl. Die Evidenz, mit der sich uns die Freiheit darstellte, täuschte uns über die Feindseligkeit der Welt hinweg.“* (de Beauvoir, 1960, S. 308) Was de Beauvoir unter dem Freiheitsgefühl verstand, wird in dem bereits zitierten Satz deutlich: *„Wir verfolgten unseren Weg*

<sup>92</sup>Es ist schwer einzuschätzen, wie glücklich oder unglücklich Sartre das Lehren machte. Madsen hat dazu folgende Bemerkung gemacht: *„Ihm gefiel der große Hafen (von Le Havre, T.S.) am Ärmelkanal und im großen und ganzen auch der Unterricht. Viele seiner Schüler erinnerten sich mit Freude an seine Stunden: >Er war nett, unkompliziert und erstaunlich lustig<, sagte Albert Palle. >Er nahm eine ganze Menge von Dingen sehr ernst, nur seinen Beruf nicht. Wir hatten eine Beziehung zu ihm, wie wir sie noch niemals vorher zu irgendeinem anderen Erwachsenen gehabt hatten. Es war ein Verhältnis, das nichts mit Familie oder Autorität zu tun hatte, ein Verhältnis ohne die sonst üblichen Schranken<. (...) In einem anderen Punkt fand Sartre seine Tätigkeit als Lehrer abscheulich. Er hasste die notwendige Disziplin, die Hierarchie und die Regeln.“* (Madsen, 1977, S. 53-54)

*ohne Zwang, ohne Fesseln, ohne Hemmungen, ohne Furcht. Wie war es möglich, dass wir dabei nicht an Schranken stießen?*“ Die französische Gesellschaft war zwischen den beiden Weltkriegen offenbar tolerant genug, um eine unkonventionelle, zwanglose Lebensweise und abweichendes Verhalten von Einzelpersonen zu dulden. Die Chancen, Freiheit zu verwirklichen, scheinen in Friedenszeiten und in demokratischen Verhältnissen größer zu sein als in anderen Gesellschaftsformationen. De Beauvoirs und Sartres philosophisch begründetes Freiheitsgefühl half ihnen, sich mehr Freiheiten zu nehmen als es den meisten Bürgerinnen und Bürgern Frankreichs möglich war. Ihnen war es gelungen, die Grenzen der Freiheit in der Gesellschaft zu erweitern. Dies war ein richtigerer Aspekt ihres jungen Lebens. Das existenzialistische Leben konnte nur deshalb so unbekümmert sein, weil es ziemlich unpolitisch war, weil es die drohenden Gefahren häufig ignorierte, weil sich de Beauvoir und Sartre gegenüber den politischen Ereignissen ziemlich blind stellten. De Beauvoir schrieb: *„Meine Art der Zeitungslektüre blieb frivol. Den durch die Politik Hitlers entstandenen Problemen ging ich, wie gesagt, aus dem Weg. Und der Rest der Welt war mir gleichgültig.“* (de Beauvoir, 1960, S. 183) Sartres Briefe an de Beauvoir waren am Vorabend des Zweiten Weltkriegs erstaunlich unpolitisch.<sup>93</sup> Selbst bei seinem Berlin-Aufenthalt Anfang der 1930er Jahre erkannte Sartre kaum die alarmierenden Zeichen. Sartre war kein „Feuermelder“.<sup>94</sup> Als Hitler 1939 den Krieg eröffnete und Sartre zum Kriegsdienst eingezogen wurde, endete für de Beauvoir und ihn der glücklichste Abschnitt ihres Lebens: *„Es ist immer willkürlich, wenn man sein Leben in Abschnitte aufteilt. Mit dem Jahr 1929 jedoch, in das das Ende meines Studiums, meine wirtschaftliche Unabhängigkeit, mein Auszug aus dem Elternhaus, die Auflösung meiner alten Freundschaften und meine Begegnung mit Sartre fielen, begann ganz offensichtlich eine neue Ära für mich. 1939 vollzog mein Leben eine ebenso radikale Schwenkung.“* (de Beauvoir, 1960, S. 305) Der Zweite Weltkrieg wurde zu einer Zäsur im Leben von de Beauvoir und Sartre: *„Ich glaube nicht, dass das Leben eines Menschen sich schon im Kindesalter abzeichnet, sondern ich denke, dass es wichtige Phasen gibt, in denen die Sache sich entscheidet. In meinem eigenen Leben sehe ich immer deutlicher, dass es in der Mitte einen Einschnitt gegeben hat, den Zweiten Weltkrieg, und ich merke, dass ich den Menschen, der ich vor diesem Einschnitt war, kaum wiedererkennen kann.“* (Sartre, zitiert nach Madsen, 1977, S.

<sup>93</sup>Vgl. Sartre, 1983.

<sup>94</sup>Vgl. Traverso, 1997.

263) In gewisser Weise waren die beiden vor dem Ausbruch des Krieges „Schlafwandler“.<sup>95</sup> Insofern ist das unpolitische Bewusstsein von de Beauvoir und Sartre vor der Besetzung Frankreichs durch die Nazis kritikwürdig. Gleichzeitig ergriffen sie die sich ihnen bietende, einmalige Chance, autonom und d.h. richtiger zu leben. Es ist noch gar nicht ganz deutlich geworden, wie de Beauvoir und Sartre ihre Freiheit nutzten und womit sie ihre dienstfreie Zeit ausfüllten.

Beide lasen riesige Mengen an Büchern, um sich auf dem neuesten Stand der Literaturentwicklung zu bringen. Sie verfassten selbst Romane und andere Schriften. Sie diskutierten leidenschaftlich darüber. Die beiden gingen gerne in Cafés und nahmen auch am Pariser Nachtleben teil. Am kulturellen Leben partizipierten sie nur bedingt. De Beauvoir waren klassische Konzerte zu bürgerlich. Sie schauten sich regelmäßig und mit Neugier die neuesten Filme im Kino an. Sie hatten kein dogmatisches, sondern ein ungezwungenes Verhältnis zur Kulturindustrie. Im letzten Band ihrer Autobiographie resümierte de Beauvoir: *„Vor allem in den Ferien kommt es ziemlich häufig vor, dass ich ein Buch aufschlage, ohne mir einen anderen Nutzen davon zu versprechen als den bloßer Unterhaltung. (...) Damit verlieren Sie doch nur Ihre Zeit, wird man mir gewiss sagen; aber ich geize nicht mit ihr. Ich spiele gern Dame, ich löse Kreuzworträtsel, ich schlage mich mit Denkaufgaben herum. Weshalb sollte ich nicht auch ein Werk der Serie noire oder einen giallo lesen? Im Allgemeinen ziehe ich Bücher vor, die mich sowohl unterhalten wie auch innerlich bereichern. Doch durchaus nicht immer. Aus Müdigkeit neige ich manchmal zu leichter Lektüre.“* (de Beauvoir, 1972, S. 180-181) Obwohl sich de Beauvoir von der Kulturindustrie zuweilen unterhalten und zerstreuen ließ, um sich selbst zu vergessen, war sie nicht weniger gebildet und gesellschaftskritisch als die schärfsten Kritiker der Kulturindustrie. Ihr undogmatischer Umgang mit der Kulturindustrie scheint mir der richtigere zu sein. De Beauvoir und Sartre waren keine verkopften Menschen ohne Zugang zu ihrem Körper. Sie unternahmen eine ganze Reihe von körperlichen Aktivitäten. De Beauvoir lernte beispielsweise als erwachsene Frau im Mittelmeer das Schwimmen. Sartre fuhr gerne Ski. Vor allem war de Beauvoir für ihr Leben gern in der Natur, um zu wandern. Ihre Naturverbundenheit wird im nächsten Unterkapitel als ein Aspekt richtigeren Lebens separat besprochen. De Beauvoir und Sartre waren im Laufe ihres Lebens zu Globetrottern geworden, weil sie vom Reisen nicht genug bekommen konnten. Dem Reisen als ein Aspekt richtigeren Lebens wird

<sup>95</sup>Vgl. Clark, 2012.

ein weiteres Unterkapitel gewidmet. Als Fazit dieses Unterkapitels lässt sich ziehen, dass sich de Beauvoir und Sartre zwischen 1929 und 1939 die Freiheit nahmen, konsequent gegen bourgeoise Normen und Vorstellungen zu verstoßen. In Zeiten, in denen Anpassung und Konformismus wieder weitverbreitet und gefordert sind, kann man von ihnen lernen, was es heißt, ein nonkonformistisches Leben zu führen. Der richtigste Aspekt ihres existenzialistischen Daseins war das in der frühen Jugend erlernte selbständige Denken. Ihnen mangelte es nicht des Verstandes; sie hatten das Vermögen, „ohne Anleitung eines anderen“ zu denken.<sup>96</sup> Das philosophisch gebildete Paar probierte im Jahrzehnt vor dem Zweiten Weltkrieg neue Lebensformen aus. Nicht jeder wird alles gut finden, was sie sich ausdachten, es war aber unbedingt richtiger, mit inhumanen Traditionen und mit dem engen Korsett der bürgerlichen Moral zu brechen.

#### **4.4 De Beauvoirs Ausbruch aus der Rolle der bürgerlichen Frau**

De Beauvoirs antibürgerliche Haltung kann man nur verstehen, wenn man ihre Kritik an der Rolle der Frau in der bürgerlichen Gesellschaft berücksichtigt. In *Das andere Geschlecht* hat sie die Situation der bürgerlichen Frau so genau analysiert, wie niemand vor ihr. Sie ist auf diese Weise zu einer Pionierin der Frauenbewegung geworden. Oftmals machte de Beauvoir Aussagen über die Frau im Allgemeinen. Doch mit nichtwestlichen Frauen und mit Frauen aus dem Proletariat hat sie sich verhältnismäßig wenig auseinandergesetzt. *Das andere Geschlecht* ist ein Buch über die bürgerlichen Frauen geworden. Als Leser habe ich vor der Lektüre von *Das andere Geschlecht* erwartet, dass de Beauvoir hauptsächlich mit dem Patriarchat, mit den Männern abrechnet. Dies ist zwar auch der Fall, aber nicht ausschließlich. De Beauvoir kritisierte auch schonungslos Denkweisen und Verhaltensweisen von Frauen. Die Schattenseite der bürgerlichen Frau versuchte sie zu verstehen, indem sie sich ihre Lebenssituation vergegenwärtigte. De Beauvoir gab der Institution der Ehe die Hauptschuld an der Krise des weiblichen Geschlechts. In der bürgerlichen Familie ging nur der Mann einer Berufstätigkeit nach, die ihn ausfüllte und die ihm den Zugang zur Welt eröffnete.<sup>97</sup> Die Frau war eine Gefangene in ihrem Haus,

<sup>96</sup>Vgl. Kant, 1785, S. 53.

<sup>97</sup>An dieser Stelle wird deutlich, dass de Beauvoir das Unglück der Männer aus der Arbeiterklasse bei ihrer entfremdeten Arbeit weitgehend ignorierte. Ihr war klar, dass Arbeit nicht per se erfüllend ist, aber sie schloss das Proletariat aus ihrer Analyse weitgehend aus. Sie behauptete, sogar, dass Frauen aus der Arbeiterklasse freier gewesen seien als bürgerliche Frauen. Frauen aus der Arbeiterklasse mögen selbständiger als andere Frauen gewesen sein, aber der tägliche Kampf um die Existenzsicherung machte sie ganz bestimmt unfrei.



kümmerte sich um den Haushalt und um die Kindererziehung und war dabei unglücklich. So schrieb de Beauvoir über die Hausarbeit: *„Es gibt wenig Aufgaben, die der Sisyphus-Qual verwandter sind als die Hausfrauenarbeit. Tag für Tag muss das Geschirr abgewaschen werden, müssen die Möbel abgestaubt, muss die Wäsche geflickt werden, die schon morgen wieder verschmutzt, staubig, zerrissen ist. Ständig auf der Stelle tretend, verbraucht sich die Hausfrau. (...) Sie hat nicht den Eindruck, ein positives Gut zu erwerben, sondern endlos gegen das Böse anzukämpfen.“* (de Beauvoir, 1949, S. 428) De Beauvoir widersprach Albert Camus nachdrücklich, weil der sich Sisyphus als einen glücklichen Menschen vorstellte.<sup>98</sup> Den eindrücklichen Textpassagen, in denen de Beauvoir die Menschenfeindlichkeit des bei bürgerlichen Frauen angeblich verbreiteten Putzfimmels herausarbeitete, mag man nicht widersprechen. De Beauvoir kritisierte auch den Warenkonsum von Frauen. Es zeuge von innerer Leere und Selbstentfremdung, wenn Frauen in Geschäften und auf dem Markt Sonderangeboten und Schnäppchen nachjagen und das Einkaufen zu ihrem Lebensinhalt machen. De Beauvoir beschrieb idealtypisch die Lieblosigkeit von gar nicht so wenigen Müttern in der Erziehung von Töchtern so lebensecht, dass Leserinnen und Leser nachdenklich werden. Auch die bürgerliche Ehe stellte sie als lieblos dar, woraus bei vielen Frauen eine Frigidität resultiere. Zusammenfassend wird die Institution der Ehe bei de Beauvoir als eine Situation begriffen, die eine Quelle des Unglücks für Frauen sei. Ihre kritische Analyse des Balzverhaltens von Frauen lässt den Leser auf die Idee kommen, dass de Beauvoir keine Frauenrechtlerin, sondern frauenfeindlich war. In der Tat waren die Gattinnen von reichen Männern in ihren Augen nichts als nutzlose Schmarotzer. De Beauvoir warf den Frauen Geistlosigkeit vor. So sei Stricken eine Beschäftigung, die zwar die Geschicklichkeit der Hände fördern würde, aber völlig geistlos sei. Es sei nur eine logische Konsequenz aus ihrer Situation, dass es so gut wie keine bedeutenden Künstlerinnen und Philosophinnen in der europäischen Geschichte gab. Mit der Rolle der bürgerlichen Frau hat de Beauvoir bewusst gebrochen. Sie wurde eine sehr kluge Frau, der man vieles, aber nicht Geistlosigkeit vorwerfen kann. Sie wurde eine bedeutende Intellektuelle und Schriftstellerin. Sie sah es nicht als ihre natürliche Bestimmung an, zu heiraten und Kinder zu kriegen. Sie nahm sich Freiheiten, von denen die meisten bürgerlichen Frauen zu dieser Zeit nur träumen konnten. De Beauvoir war keine Repräsentantin des „schwachen Geschlechts“, sondern

<sup>98</sup>Vgl. Camus, 1965, S. 139-145.

ausgesprochen mutig. Sie machte nach dem Krieg den Führerschein und schaffte sich ein Auto an, was damals für Frauen alles andere als selbstverständlich war. De Beauvoir nahm eine antibürgerliche Haltung ein, weil sie sich als Frau nicht unterdrücken und beschränken lassen wollte. Dies dürfte auch das Hauptmotiv ihrer sexuellen Freizügigkeit gewesen sein. Mit Sartre traf sie einen kongenialen Partner, mit dem sie ihre emanzipatorischen Überzeugungen in die Tat umsetzen konnte. De Beauvoir war keine Defätistin. Sie beschrieb immer auch das Leid und richtigeres Verhalten von Frauen und endete *Das andere Geschlecht* mit der Utopie von gelungenen Geschlechterbeziehungen.<sup>99</sup> Die Frau habe die Freiheit, in ihrer Situation zu wählen. Von dieser Freiheit machte sie selbst umfassend Gebrauch. Das war richtiger.

#### 4.5 Das Wandern und de Beauvoirs Naturverbundenheit

Dieses Kapitel wurde geschrieben, um der optimistischen These Ausdruck zu verleihen, dass naturverbundene Menschen eher zu einer ökologischen Lebensweise bereit wären. De Beauvoir war eine naturverbundene Frau. Bereits im zarten Kindesalter genoss sie die Stunden, die sie in der Natur verbringen durfte. Ihre Eltern, die in Paris lebten, fuhren manchmal auf das Land, um Simones Großeltern zu besuchen. De Beauvoir erinnerte sich in den *Memoiren einer Tochter aus gutem Haus* gerne an gemeinsame Naturerlebnisse mit ihrem Opa:

„Mein Großvater hatte sich auf einen Besitz in der Nähe von Uzerche zurückgezogen, den sein Vater erworben hatte. Er trug einen weißen Backenbart, eine Mütze, das Bändchen der Ehrenlegion und summt den ganzen Tag Melodien vor sich hin. Er nannte mir die Namen der Bäume, der Blumen und der Vögel. Pfauen schlugen ihr Rad vor dem mit Glyzinien und Bignonien bewachsenen Wohngebäude. Im Vogelhaus bewunderte ich Goldfasanen und Kardinäle mit rotem Kopf. Von künstlichen Wasserfällen unterbrochen und mit Seerosen bestanden, umschlang ein Wasserlauf, in dem Goldfische schwammen, mit seinen Fluten eine winzige Insel, die durch zwei Knüppelholzbrücken mit dem Lande verbunden war. Zedern, Wellingtonien,

<sup>99</sup>Eine Idee von richtigeren Geschlechterbeziehungen gewinnt der Leser u.a. in einer Textstelle aus *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, wo de Beauvoir schrieb: „Nur als fremd, als verboten, als frei enthüllt sich der als anderer, und ihn wirklich lieben bedeutet, ihn in seinem Anderssein und in jener Freiheit zu lieben, durch die er sich entzieht. Die Liebe bedeutet in diesem Fall Verzicht auf jegliches Besitzen, auf jegliches Einswerden; man verzichtet, damit dieses Sein sei, das man nicht ist.“ (de Beauvoir, 1955, S. 123)

Blutbuchen, japanische Zwergbäumchen, Trauerweiden, Magnolien, Araukarien, immergrüne Pflanzen und solche, die sich im Herbst entlaubten, Baumgruppen, Gebüsche, Unterholz – das alles gab es in diesem Park, der nicht groß, aber doch so vielseitig war, dass ich mit seiner Erforschung niemals zu Ende kam.“ (de Beauvoir, 1958, S. 32-33)

Ich werde eine weitere Textpassage zitieren, um deutlich zu machen, dass sich de Beauvoirs Liebe zur Natur schon in Kindertagen geltend gemacht hatte. Ihr selbst war es ein Bedürfnis, ihrer Leserschaft davon zu berichten. Sie schrieb:

„Wie bei meinen Großeltern durfte ich auch bei meiner Tante beliebig auf dem Rasen herumlaufen und alles mit Händen berühren. Wenn ich im Boden grub, den Lehm knetete, unter meinen Füßen pralle Schoten zertrat, lernte ich, was weder Bücher noch Lehrmeister uns vermitteln. Ich machte Bekanntschaft mit Klee und Hahnenfuß, mit Phlox und dem leuchtenden Blau der Volubilis, dem Schmetterling, dem Sonnenkäferchen, dem Glühwurm, dem Tau, den Spinnweben und Marienfäden; ich machte die Erfahrung, dass das Rot des Stechapfels röter als das des Kirschlorbeers oder der Eberäusche ist, dass der Herbst die Pfirsiche rötet und das Laub kupferfarben tönt, dass die Sonne am Himmel auf- und niedergeht, ohne dass man sie jemals sich bewegen sieht. Der Überschwang an Farben und Düften berauschte mich. Überall, im grünen Fischwasser, im Gewoge der Wiesen, unter dem sägeblättrigen Farnkraut, in der Tiefe des Unterholzes, verbargen sich Schätze, die ich zu entdecken brannte.“ (de Beauvoir, 1958, S. 33-34)

Die literarischen Formulierungen de Beauvoirs bezeugen, dass sie noch als erwachsene Frau das Glück, das ihr die intensiven Naturerlebnisse in Kindertagen bereiteten, in ihrem Herzen bewahrt hatte. Als erwachsene Frau schwärmte de Beauvoir von der Naturschönheit, die sie in ihrer Kindheit genießen durfte. Immer wieder erinnerte sie sich in den *Memoiren einer Tochter aus gutem Haus* an glückliche Tage auf dem Land. Ich zitiere eine weitere Anekdote aus dem Landleben in den Ferien, damit sich der Leser ein Bild von dem Kindheitsglück machen kann, das de Beauvoir in der Natur zuteil wurde:

„Manchmal begaben wir uns alle drei zum Pilzesuchen in die Kastanienwälder. Wir ließen die faden Wiesenchampignons, die Birkenpilze, den Ziegenbart

stehen; wir hüteten uns, den Satanspilz mit seinem roten Fuß oder den Gallenpilz mitzunehmen, den wir an seiner trüberen Färbung und der Härte seiner Linien erkannten. Wir verachteten die alten Steinpilze, deren Fleisch schon weich zu werden begann und schließlich wie grünlicher Schaum aussah. Wir sammelten nur junge Steinpilze mit schön geformten Stiel und einem Hut aus bräunlichem oder rotbraunem Samt. Wenn wir durch das Moos schritten und die Farnkräuter auf die Seite schoben, zertraten wir die Eierboviste, die beim Platzen schmutzigen Sporenstaub aus sich entließen.“ (de Beauvoir, 1958, S. 104-105)

An solche Glücksmomente konnte de Beauvoir anknüpfen, wenn sie als junge Frau immer wieder auf Wanderschaft ging. Besonders anschaulich finde ich ihre Beschreibung der Wanderungen in der Provence aus in *In den besten Jahren*. Sie war als Lehrerin nach Marseille versetzt worden. An freien Tagen und in den Ferien unternahm sie große Wanderungen in der Provence. Das machte sie glücklich: „*Die Leidenschaft, die damals von mir Besitz ergriff, hat mich über zwanzig Jahre nicht wieder losgelassen, erst das Alter hat ihr ein Ende gesetzt. In jenem Jahr rettete sie mich vor Langeweile und Sehnsucht, vor allen trüben Gedanken und machte aus meiner Verbannung ein Fest.*“ (de Beauvoir, 1960, S. 80) Die nachfolgende Textpassage beschreibt ein Glück, das de Beauvoir erleben durfte und das ein gutes Beispiel richtigeren Lebens ist:

„Diese Leidenschaft teilte ich mit vielen. Die Umgebung von Marseille ist zugleich wild und leicht zugänglich; auch dem Sonntagswanderer zeigt sie strahlende Geheimnisse. Das Wandern war der Lieblingssport der Marseiller. Die Wanderbegeisterten organisierten sich in Vereinen, sie gaben ein Blatt heraus, das haargenau ausgetüftelte Routen beschrieb, sie erneuerten sorgfältig die bunten Pfeile, die die Wege markierten. Viele meiner Kollegen erklimmen sonntags in Scharen das Massiv von Marseillevreyre oder die Anhöhen von Sainte-Baume. Ich fiel aus dem Rahmen, weil ich mich keiner Gruppe anschloss und aus einem Zeitvertreib die strengste Pflicht machte. Vom zweiten Oktober bis zum vierzehnten Juli fragte ich mich nicht ein einziges Mal, was ich mit einem Donnerstag, einem Sonntag anfangen sollte. Ich hatte die Aufgabe, Sommer wie Winter bei Morgengrauen aufzubrechen und erst spät abends zurückzukehren. Ich hielt mich nicht mit Vorbereitungen auf. Ich habe

mir nie die klassische Ausrüstung angeschafft: Rucksack, Nagelschuhe, Lodenrock und –umhang. Ich zog ein altes Kleid an, Segeltuchschuhe und nahm in einer Strohtasche ein paar Bananen und Brioches mit. Mehr als einmal lächelten meine Kollegen verächtlich, wenn wir uns auf einem Gipfel begegneten. Dafür arbeitete ich an Hand des Guide Bleu, des Bulletin und der Michelin-Karte genaue Pläne aus. Anfangs ließ ich es bei einem Marsch von fünf bis sechs Stunden bewenden. Später stellte ich Touren von neun, zehn Stunden zusammen. Manchmal schaffte ich über vierzig Kilometer.“ (de Beauvoir, 1960, S. 89)

Was hätte de Beauvoir heute gesagt, wo das Wandern „Trecking“ heißt und wo man nicht mehr ohne professionelles „Outdoor“-Equipment von Jack Wolfskin oder Fjällräven in die Natur gehen kann? Es gibt sogar Konsumenten, die in die Natur gehen, um ihr „Outdoor“-Equipment benutzen zu können. Ich bin sicher, de Beauvoir hätte diese Kommerzialisierung der Natur nicht nur belächelt, sondern auch verachtet. In jedem Fall scheint mir de Beauvoirs antibürgerliche, unkonventionelle Art, in der Natur wandern zu gehen, die richtigere zu sein. De Beauvoirs Touren waren keine harmlosen Spaziergänge. Sie testete mitunter ihre körperlichen Grenzen aus<sup>100</sup>, hatte durchaus sportliche Ambitionen und machte zum Teil waghalsige Unternehmungen.<sup>101</sup> Anders als Extrembergsteiger heute, riskierte sie jedoch nie zwanghaft ihr Leben. Manchmal war sie unvernünftig und furchtlos. Einige Strecken trampelte sie. Die Schilderung ihrer Erlebnisse dabei soll in ganzer Länge zitiert werden:

„Es gab eine Gefahr, vor der meine Kolleginnen mich ausgiebig gewarnt hatten. Meine einsamen Streifzüge widersprachen allen Regeln, und sie hielten mir immer wieder in spitzem Ton vor: >Man wird Sie noch vergewaltigen.< Ich mokierte mich über die Zwangsvorstellung alter Jungfern. Ich hatte keine Lust, meinem Leben durch Vorsicht die Farbigkeit zu nehmen, und außerdem

100,„Ich wollte die Provence gründlicher und eleganter erforschen als jeder zukünftige Wandervogel. Ich hatte nie Sport getrieben; um so mehr Freude machte es mir, das Letzte aus meinem Körper herauszuholen, seine Kräfte so geschickt wie möglich zu nutzen.“ (de Beauvoir, 1960, S. 82)

101,„Eines Nachmittags arbeitete ich mich mühsam durch steile Schluchten, die auf ein Plateau münden sollten. Der Aufstieg wurde immer schwieriger, aber ich fühlte mich außerstande, die eroberte Strecke wieder hinunterzuklettern, ich machte weiter. Eine Wand versperrte mir endgültig den Weg, ich musste umkehren, Tritt für Tritt. Ich kam an einen Spalt, den ich nicht zu überspringen wagte; Schlangen flüchteten zwischen die trockenen Steine, sonst kein Laut. Keine Menschenseele würde je in diesen Engpass kommen; wenn ich mir ein Bein bräche, wenn ich mir den Knöchel verstauchte, was sollte dann aus mir werden? Ich rief: keine Antwort. Eine Viertelstunde lang rief ich weiter. Alles still. Ich nahm allen Mut zusammen, und ich landete wohlbehalten.“ (de Beauvoir, 1960, S. 83)

konnten mir gewisse Dinge – ein Unfall, eine ernste Krankheit, eine Vergewaltigung – einfach nicht passieren. Ich hatte einige Auseinandersetzungen mit Lastwagenfahrern, mit einem Handlungsreisenden, der mich überreden wollte, mich mit ihm im Graben zu tummeln, und der mich mitten auf der Straße absetzte; ich fuhr nach wie vor per Anhalter. Einmal marschierte ich in der prallen Sonne auf weißbestaubter Landstraße in Richtung Tarascon, als ein Wagen mich überholte und stoppte. Die Insassen, zwei junge Burschen, luden mich zum Mitfahren ein; sie würden mich in die Stadt bringen. Wir kamen auf die Hauptstraße, und anstatt nach rechts, bogen sie nach links ab. >Wir machen einen kleinen Umweg<, erklärten sie. Ich wollte mich nicht lächerlich machen, ich zögerte; aber als ich begriff, dass sie auf >La Montagnette< zusteuerten – den einzigen wirklich einsamen Fleck in der Gegend –, zweifelte ich nicht mehr. Sie bogen von der Straße ab und mussten langsam fahren, um einen Bahnübergang zu kreuzen. Ich öffnete die Tür, ich drohte, während der Fahrt abzuspringen; sie hielten an und ließen mich aussteigen, recht kleinlaut. Diese kleine Episode diente mir nicht als Warnung, sie stärkte meine Anmaßung. Mit ein wenig Wachsamkeit und Entschlossenheit zog man sich aus jeder Affäre. Ich bereue nicht, lange an dieser Illusion festgehalten zu haben, denn ihr verdanke ich eine Kühnheit, die mir das Leben erleichterte.“ (de Beauvoir, 1960, S. 83-84)

Das Glück blieb auf de Beauvoirs Seite. Es war damals unüblich, dass eine Frau ohne männliche Begleitung wandern ging. Trampen war für Frauen absolut tabu. De Beauvoir war eine abenteuerlustige Zeitgenossin. Trotz aller Abenteuerlust verlor sie nicht den Blick für das Naturschöne. Insbesondere Fernreisen waren für sie ein Fest der Sinne. In *Die Mandarins von Paris* beschrieb sie beispielsweise voller Begeisterung die tropischen Pflanzen der Regenwälder in Mittelamerika. Aber auch in Frankreich äußerte sich für Sartres Reisegefährtin die Naturverbundenheit im Genießen des Naturschönen. De Beauvoir schwärmte geradezu:

„Einen ganzen Tag lang, vom Oberlauf der Ardèche bis zum Rhonetal, berauschte mich die Metamorphose der Landschaft. Das Blau des Himmels wurde lichter, der Boden trockener, der Geruch des Farns ertrank im Duft des Lavendels, die Erde nahm glühende Farben an: Ocker, Rot, Violett. Die ersten Zypressen tauchten auf, die ersten Ölbäume. Mein Leben lang empfand ich die

gleiche, tiefe Erregung, wenn ich aus dem gebirgigen Herzen eines Landes zum Mittelmeerbecken kam. Auch Sartre war für die Schönheit dieser Abfahrt empfänglich.“ (de Beauvoir, 1960, S. 422)

De Beauvoirs lebenslange Naturverbundenheit und ihre Genussfähigkeit des Naturschönen können als Aspekte richtigeren Lebens gelten. Die Naturverbundenheit kann zu einer ökologischen Lebensweise motivieren. Wer die Natur zu lieben gelernt hat, möchte, dass die Schöpfung erhalten bleibt. Der Verfasser dieses Texts möchte daran glauben, dass sich de Beauvoir heute in der Umweltbewegung engagiert hätte.

#### 4.6 Die Auslandsreisen

Dieses Kapitel wurde geschrieben, um die Hoffnung auszudrücken, dass Reisen nicht nur bildet, sondern dazu beitragen kann, dass Reisende kosmopolitische Einstellungen ausbilden. Reisen wurde für de Beauvoir und Sartre im Laufe des Lebens zur wichtigsten Beschäftigung nach dem Schreiben. Im Zeitalter des Massentourismus können heutige Leser von den beiden lernen, wie man richtiger reisen kann. Sie bereiteten sich auf ihre Auslandsreisen vor. Sie interessierten sich schon vor Reiseantritt für Land und Leute. Sie waren neugierig auf das Fremde, das sie kaum rassistisch abwerteten. Das war im Zeitalter des Kolonialismus neu. De Beauvoir und Sartre lasen Bücher über ihre Reiseziele. Sie gab ihren Leserinnen und Lesern einen scharfsinnigen Rat für ihre Reisevorbereitungen: *„Ein fremdes Land lernt man am besten durch seine Literatur kennen.“* (de Beauvoir, 1960, S. 44) De Beauvoir wollte dem Fremden nicht mit Vorurteilen begegnen, sondern es unvoreingenommen kennen- und verstehen lernen. Sie und Sartre machten das, was Adorno „unreduzierte Erfahrung“ nannte.<sup>102</sup> In erster Linie war das Reisen für die beiden jungen Reisebegeisterten ein Fest der Sinne. In den 1930er Jahren hatten sie keinen politischen Anspruch, wenn sie fremde Länder bereisten. Sie berauschten sich an den Farben, Gerüchen, Geräuschen und an allen Sinnesreizen, mit denen sie beim Reisen in Berührung kamen. Was damit gemeint ist, wird vielleicht in einem Bericht Sartres von der ersten Reise nach Neapel, den er für ihre Freundin Olga verfasst hatte, am anschaulichsten deutlich. De Beauvoir und Sartre gingen auch dorthin, wo normale Reisende wegschauen wollen. Und gerade an diesen Plätzen entdeckten sie die interessantesten Menschen und Dinge. In Neapel besuchten die

<sup>102</sup>Vgl. Adorno, 2003, Adorno, 1966.

beiden Reisenden das Armenviertel, dessen Schmutz und Elend sie in Schrecken versetzte. Gleichzeitig machten sie die Entdeckung, dass in solchen Vierteln das Leben am meisten lebte und pulsierte. Das Straßenleben Neapels versetzte Sartre in Staunen. Sein Reisebericht erklärt, was damit gemeint ist:

„Alle diese Straßen sind so eng, dass die Zimmer, die auf sie hinausgehen, trotz der grellen Sonne mitten am Tag düster bleiben. Düster, aber nicht kühl. Es muss warm dort sein, eine Wärme, die die Gerüche der Dinge und der Leute aktiviert, denn aus jedem dunklen Zimmer dringt ein vielfältiger, intensiver Geruchsschwall, der Geruch nach Schweiß, Obst, Gebratenem, Käse und Wein, der uns beim Vorbeigehen einhüllte und dem wir nur entkamen, um sofort in den nächsten einzutauchen, der dieselben Elemente in anderer Zusammensetzung enthielt. Nur die Straßen sind kühl und schattig, obwohl man über den Dächern der hohen Häuser einen unbarmherzigen Himmel sieht oder ganz am Ende der Straße ein dunstiges Meer, das in der Sonne leuchtet. Das Erdgeschoss eines jeden Hauses ist in eine Menge kleiner Zimmer unterteilt, die direkt auf die Straße gehen, und in jedem dieser kleinen Zimmer lebt eine Familie. (Es sind sehr arme, schmutzige Leute, die Bevölkerung der Rue Eau de Robec, wenn sie so wollen.) Es sind Zimmer für alles, sie schlafen, essen und arbeiten dort. Doch da sie warm und düster sind und riechen und die Straße da ist, kühl und auf gleicher Ebene, werden die Leute von der Straße angezogen. Sie gehen nach draußen, um zu sparen, um die Lampen nicht anzumachen zu müssen, um in Kühlen zu sein, und auch aus einem Humanismus, denke ich, um sich im Gewimmel mit den anderen zu spüren. (...)

Auch das Handwerk wird auf offener Straße ausgeübt. Es gibt eine Straße der Flickschuster, und alle Flickschuster sitzen draußen. An den offenen Läden ihrer Zimmer hängen Hunderte Paar Schuhe, und sie sitzen vor ihrer Schwelle an einem Tisch und nageln Sohlen oder hantieren mit der Ahle. Die Schreiner, die kleinen Eisenhandwerker sind lustig anzuschauen. Auch die Kohlenhändler. Sie sind ganz schwarz, und das Zimmer, in dem sie arbeiten, ist noch schwärzer als die anderen. Der Kohlenstaub verschmutzt die ganze Straße um ihren Laden. Aber die schönsten Buden sind die Weinhändler. Die Fässer sind draußen, Flaschen kühlen draußen in Wassereimern. Aber innen ahnt man im Licht einer Lampe, von der ich Ihnen noch erzählen werde, weitere Fässer, Korbflaschen und vor allem prächtige Behältnisse, die in Frankreich für teure



Spirituosen, einen alten Armagnac oder einen Calvados verwendet werden und die in Neapel mit dem billigsten Wein, Rotem vom Vesuv, der nach verfaulter Erde riecht, gefüllt sind. (...) Das Schönste, was ich in bezug auf diese Mischung von Gewerbe und Privatleben gesehen habe, war gestern Abend ein leeres Zimmer. Eine rote Lampe erhellte dürftig ein Bett, und im Vordergrund des Zimmers lag auf grauem Dielenboden ein ungeheurerer Berg Wassermelonen. Wie sie dort lagen, auf einem Haufen und in tiefem Grün, glichen sie Steinen, und man hätte meinen können, es hätte eine Naturkatastrophe gegeben, eine Wassermelonenlawine wäre auf die Stadt niedergegangen, hätte die Decken durchschlagen, den Bewohnern die Köpfe zertrümmert und an die hundert Melonen wären in dieses verlassene Zimmer gerollt, dessen Besitzer irgendwo in einem anderen Viertel der Schädel eingeschlagen worden war. Einige der großen, grünen lebendigen Kieselsteine waren fast auf die Straße gerollt. (...) Neben den niedergelassenen Gewerben, die sich darauf beschränkten, wie Schnecken in ihre Häuser zurückzukehren und wieder aus ihnen herauskommen, gibt es auch eine Menge ambulanter Gewerbe, die keine feste Basis haben, die von jeder festen Basis und von Schneckenhäusern völlig abgeschnitten sind. Die Straße ist voll von ihnen, sie sind gleich neben den Buden. Oft sind sie auf den simpelsten Ausdruck reduziert, und das macht ihren Charme aus. Zum Beispiel ein Limonadeverkäufer: ein Wasserkübel, vier Zitronen, zwei Gläser und eine Zitronenpresse. Der Mann sitzt auf einem Stuhl und wartet dösend. Man gibt ihm zwei Sous, er wacht auf, presst die Zitrone ins Glas, gibt ein wenig Wasser dazu, und der Zitronensaft ist fertig. Vorgestern haben wir ein entzückendes und genauso rudimentäres Ding gesehen, einen kleinen Holzbottich mit zwei Griffen. Auf den Rand des Bottichs hatte man einen großen Eisblock gelegt und zwischen das Eis und den Bottich vier oder fünf kleine Flaschen Orangenlimonade geklemmt. Ein kleines verdrecktes Mädchen beaufsichtigte das Ganze.“ (Sartre, 1983, S.80-84)

Sartres lebendiger Sprachausdruck legt Zeugnis davon ab, wie fasziniert er von diesem fremden Mikrokosmos war. Ein „ganz normaler“ Mitteleuropäer von heute - als Massentourist unterwegs - hätte sich sehr wahrscheinlich, von der mangelnden Hygiene abgestoßen, abgewendet. Sartre und de Beauvoir reisten nicht organisiert, sondern planten ihre Touren auf eigene Faust. Oft unternahmen sie etwas spontan.

Freilich besuchten sie auch Museen und andere Sehenswürdigkeiten, aber – so meine These – unter den Einheimischen fühlten sie sich am wohlsten. Sie interessierten sich für die fremden Menschen. Auf ihre ungezwungene, spontane, man könnte sagen existenzialistische Weise bereisten de Beauvoir und Sartre vor dem Ausbruch des Krieges u.a. Italien, Spanien, Marokko und Griechenland. Nach dem Krieg änderte sich die Art des Reisens. Ihr politisches Bewusstsein wurde wach, sie waren weltbekannte Schriftsteller und Weltbürger geworden. Ihre Reisen waren nunmehr u.a. auch politisch motiviert. De Beauvoir und Sartre setzten sich stets für die Entrechteten, Unterdrückten und Ausgebeuteten ein. Als Personen von öffentlichem Interesse trafen sie sich in den bereisten Ländern mit anderen bekannten Intellektuellen, Romanciers, Gewerkschaftlerinnen und Gewerkschaftlern und (linken) Politikerinnen und Politikern. Die Reisen bekamen einen offiziellen Charakter. Sie waren jetzt organisierter und geplanter, aber de Beauvoir und Sartre konnten sich zumeist Freiräume der Spontanität und der Ungezwungenheit bewahren. Sie machten nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs u.a. Reisen nach China, in die Sowjetunion, nach Brasilien, Kuba, Japan, Ägypten und Israel. De Beauvoir und Sartre fühlten sich zunehmend mit der ganzen Menschheit verbunden und waren durch das Reisen zu Kosmopoliten geworden.<sup>103</sup> Ihr politisches Bewusstsein verband sich beim Reisen mit ihren kosmopolitischen Einstellungen. Es ist schwer zu sagen, welche Art zu reisen die richtigere war. Auf den frühen unorganisierten Reisen entdeckten und erlebten die beiden in anderen Kulturen sicher mehr als auf den späteren, organisierten politischen Reisen als öffentliche Intellektuelle. In jungen Jahren konnten sie das Fremde unreduzierter erfahren als später, in diesem Sinne war ihre frühe Art zu reisen die richtigere. De Beauvoir bewahrte sich die Reiselust bis ins hohe Alter. Zuweilen besuchte sie die Orte, die

<sup>103</sup>De Beauvoir übte einmal theoretische Kritik am Kosmopolitismus: „Wenn alle Menschen meine Brüder sind, dann ist kein bestimmter Mensch mehr mein Bruder. Wenn ich die Bindungen, die mich mit der Welt verknüpfen, ins Unendliche vervielfältige, dann leugne ich damit jene Bindungen, die mich mit diesem bestimmten Augenblick, mit diesem bestimmten Ort auf der Erde verknüpfen.“ (de Beauvoir, 1955, S. 209) Dies ist jedoch ein Trugschluss. In ihrer politischen Praxis hat sich de Beauvoir z.B. mit dem von der französischen Kolonialmacht unterdrückten algerischen Volk verbrüdet, obwohl sie nicht mit allen Algerierinnen und Algeriern eine persönliche Verbindung hatte. Den Begriff der Menschheit lehnte de Beauvoir ab: „Allen Menschen zu dienen ist unmöglich. (...) Aber ein Mensch kann nicht mit allen anderen Menschen solidarisch sein.“ (de Beauvoir, 1955, S. 219) In ihrem konkreten politischen Handeln trat de Beauvoir nach dem Zweiten Weltkrieg als Weltbürgerin auf, die Menschen aus der ganzen Welt traf und sich solidarisch zeigte, wenn diese Unterdrückte, Ausgebeutete, Entrechtete und Versklavte waren. Sie wollte, dass sich alle Menschen die Freiheit nehmen können, die ihnen eine Daseinsfreude ermöglichen würde. De Beauvoir war zusammen mit Sartre in ihrer politischen Praxis trotz ihrer kritischen Worte zur Brüderlichkeit und zum Begriff der Menschheit eine Kosmopolitin. Der Essay *Pyrrhus und Cineas*, in dem sie u.a. ihre Thesen zur Brüderlichkeit und über den Begriff der Menschheit herleitete, ist einer der unbedeutendsten Texte von de Beauvoir geworden. Vgl. de Beauvoir, 1955, S. 193-264.

sie bereits in ihrer Jugend gesehen hatte. Nicht immer zog es sie in die Ferne. Die ältere de Beauvoir machte auch ausgiebige Reisen in Frankreich. Nachdem der Algerien-Krieg zu Ende war, konnte sie sich auf diese Weise mit der französischen Kultur versöhnen. Von de Beauvoir und Sartre kann der heutige Leser ihrer Schriften lernen, wie man fremde Länder richtiger bereist, und wie man kosmopolitische Einstellungen entwickelt. Leider muss heute davon abgeraten werden, solche Auslandsreisen zu machen. Nicht nur wegen des Corona-Virus, sondern auch, weil heute keine klimaneutralen Verkehrsmittel für Mittel- und Langstrecken zur Verfügung stehen, sollte von Fernreisen jetzt abgesehen werden.

#### 4.7 Sartre und der Zweite Weltkrieg

Die Friedenszeiten endeten für Sartre mit seiner Einberufung während der Mobilmachung in Frankreich kurz vor dem Überfall der Wehrmacht auf Polen. Die im Zusammenhang mit der Einberufung Sartres zu erörternde Frage ist, ob und wie er die existenzialistische Lebensweise beim Militär fortsetzen konnte. Während des regulären Militärdienstes war Sartre wegen seines Augenleidens in einer meteorologischen Station eingesetzt worden. Dies sollte ihn nach 1939 vor einem Fronteinsatz bewahren. Er wurde erneut in einer meteorologischen Einheit verwendet und in das Elsass geschickt. Sartre war darüber erleichtert. Er machte sich vor dem deutschen Überfall auf Frankreich keine großen Sorgen um sein Leben. Sartre schrieb nach seinem Dienstantritt fast täglich Briefe an de Beauvoir und erwartete tägliche Antworten von ihr. Man kann sagen, dass Sartre als Soldat die Zeit hatte, eine ausgiebige Korrespondenz zu führen. Die erhalten gebliebenen täglichen Briefe an de Beauvoir geben Aufschluss über Sartres Leben in den letzten Monaten, bevor er in deutsche Kriegsgefangenschaft geriet.<sup>104</sup> Er schrieb täglich stundenlang an einem Roman und einer philosophischen Abhandlung, aus der später *Das Sein und das Nichts* hervorgehen sollte. De Beauvoir schickte ihm Pakete mit Büchern, die er verschlang. Es war ihm möglich, beinahe täglich zum Mittagessen in ein Gasthaus einzukehren und eine schmackhafte Mahlzeit und ein Glas Wein zu sich zu nehmen. Er nahm regen Anteil an den Alltagssorgen seiner Kameraden. Obwohl Besuche verboten waren, lud er de Beauvoir zu sich ein. Sie kam tatsächlich, und sie trafen sich am Ort seiner Stationierung. Sartre ließ es sich so gut wie möglich gehen. Er war mit vielem beschäftigt, aber über die Zukunft

<sup>104</sup>De Beauvoir hat diese Briefe nach Sartres Tod veröffentlicht. Sie erschienen 1983 bei Gallimard in Paris. Vgl. Sartre, 1983, Band 1 und Band 2.

Frankreichs dachte er kaum nach. Ängste davor, bald fallen zu können, wehrte er ziemlich kategorisch ab.<sup>105</sup> Ein solch bequemes und sorgloses Leben war nur deshalb möglich, weil er in der meteorologischen Einheit nur zwei bis drei Mal am Tag Messungen durchzuführen hatte, die nicht viel Zeit in Anspruch nahmen. Sartre hatte also viel Freizeit. Sartres laxes Dienstverständnis beim Militär ist ein idealtypisches Beispiel für die Kriegsmüdigkeit von vielen Französinen und Franzosen nach dem Ersten Weltkrieg. Sein existenzialistisches Desinteresse an den Kriegsvorbereitungen spiegelt die Mentalität der meisten Französinen und Franzosen nach den „Stahlgewittern“ von Verdun wider. Sartre war kaum motiviert, sein Vaterland gegen den gefährlichen Aggressor zu verteidigen. Er hatte anderes zu tun. Ein Stück weit erklärt Sartres antimilitaristische Mentalität die Leichtigkeit, mit der die Wehrmacht Frankreich 1940 besiegen und besetzen konnte. Ich tue mich schwer, Sartre deswegen zu verurteilen. Heute würde man sich wünschen, dass antimilitaristische und pazifistische Einstellungen auch in der deutschen Gesellschaft so verbreitet gewesen wären.<sup>106</sup> Die Geschichte wäre vielleicht anders verlaufen. Die Geschichte wäre aber vielleicht auch anders verlaufen, wenn französische Soldaten wie Sartre den unbedingten Willen gehabt hätten, sich Hitlers Helfern in den Weg zu stellen. Es kam wie es kam. Sartre geriet in Kriegsgefangenschaft und kam in der Nähe von Trier in Lagerhaft. Dort hatte er nichts anderes zu tun als *Das Sein und Das Nichts* zu verfassen. Dieses Hauptwerk Sartres bezeugt, dass die Geschehnisse rund um den Krieg Sartre doch nicht kalt ließen. Das Nichts tritt für die meisten Atheistinnen und Atheisten dann ein, wenn ein Mensch stirbt. Zwischen den Zeilen, so meine These, ist der Tod ein beherrschendes Thema in dem Werk, in dem es vordergründig um die Freiheit geht. Der Kriegsverlauf und die Kriegsgefangenschaft hinterließen Spuren bei Sartre. In den Bänden 3 und 4 von *Die Wege der Freiheit* (*Der Pfahl im Fleische* und *Die letzte Chance*) stellte Sartre Kriegshandlungen vor der Gefangennahme französischer Soldaten durch die Deutschen und vor allem die Lebensbedingungen in den deutschen Kriegsgefangenenlagern dar. Daraus geht

<sup>105</sup>Der zweite Roman von *Wege der Freiheit* (*Der Aufschub*) verrät, dass Sartre am Vorabend des Zweiten Weltkriegs doch nicht frei von Kriegsangst war. *Der Aufschub* handelt von den Reaktionen in der französischen Bevölkerung auf die Sudeten-Krise 1938. Die meisten Französinen und Franzosen lauschten gebannt einer Hitler-Rede im Radio, weil sie in großer Sorge vor einem neuen Krieg gegen Deutschland waren. Sartre konnte sich in *Der Aufschub* so gut in die Gefühle der französischen Bürgerinnen und Bürger hineinversetzen, dass man annehmen kann, dass er selbst von solchen Ängsten erfasst wurde. Vgl. Sartre, 1945.

<sup>106</sup>Es existierte ein Antimilitarismus in der Weimarer Republik. Ein prominentes Beispiel wäre der Pazifismus von Kurt Tucholsky. Antikriegsliteratur konnte u.U. zu einem Bestseller werden. Vgl. Remarque, 1929. Mit den Nazis kamen jedoch Kriegstreiber an die Macht, die sich in der Wehrmacht auf den Gehorsam der deutschen Soldaten verlassen konnten.

hervor, dass in den Kriegsgefangenenlagern für französische Soldaten weniger menschenfeindliche Verhältnisse herrschten als in den Kriegsgefangenenlagern für sowjetische Soldaten im deutschen „Vernichtungskrieg“ gegen die Sowjetunion, aber doch so schlimm waren, dass sie zu einer Zäsur im Leben der französischen Soldaten werden konnten.<sup>107</sup> Die Kriegsgefangenschaft hatte zu einem Bewusstseinswandel bei Sartre geführt. Er wurde ein immens politischer Mensch und er engagierte sich in der Resistance. Bakewell schätzt die politischen Aktivitäten von Sartre und de Beauvoir falsch ein, wenn sie schreibt: *„Durch ihre ständigen Kurswechsel blieben die Existenzialisten lebendig, auch wenn sie oft nicht konsistent waren und, um es vorsichtig zu formulieren, nicht immer auf der richtigen Seite standen.“* (Bakewell, 2016, S. 46) Ein Ziel dieser Erörterungen ist es, zu demonstrieren, dass de Beauvoir und Sartre keineswegs immer politisch irrten und in den meisten Fällen auf der richtigen Seite standen. Dies gilt auch für die Zeit der Besetzung Frankreichs durch die Wehrmacht. Sie waren entschiedene Antifaschisten und Nazigegner. Sie kamen im Traum nicht auf die Idee, sich auf die Seite der Kollaboration zu schlagen. Vielmehr wurde besonders Sartre in der Resistance aktiv, wenn auch laut Bakewell nicht so aktiv wie ihr Freund Albert Camus: *„Camus hatte in der Resistance mehr Mut und mehr Effizienz bewiesen, nicht zuletzt in der Zeitschrift Combat.“* (Bakewell, 2016, S. 189) Folgende Episode belegt, dass zumindest de Beauvoir sich während der deutschen Besatzung nicht immer so heldenhaft verhielt wie die Protagonistinnen und Protagonisten in ihrem Roman *Das Blut der anderen*<sup>108</sup>:

„Nein, die Zeit war nicht ausgehakt, der Kreislauf der Jahreszeitenging weiter, ein neues Schuljahr fing an. Es fing schlecht an. Am Lyzeum Camille-Sée musste ich, wie alle Lehrer an höheren Schulen, eine eidesstattliche Erklärung unterschreiben, dass ich weder einer Freimaurerloge angehörte noch Jüdin war. Es widerstrebte mir heftig, diese Unterschrift zu leisten; aber niemand weigerte sich. Für die meisten meiner Kollegen gab es, genau wie für mich, keine andere Möglichkeit.“ (de Beauvoir, 1960, S. 398)

Es spricht für de Beauvoir, dass sie so aufrichtig war, diese Geschichte Jahrzehnte nach dem Krieg nicht zu verschweigen. Es ist aber unaufrichtig gewesen, zu

<sup>107</sup>Natürlich kann man eine Darstellung in einem Roman und die „echten“ Verhältnisse in deutschen Kriegsgefangenenlagern nicht gleichsetzen. Sartres Schilderungen sind jedoch so lebensecht, dass man vermuten kann, dass er als Kriegsgefangener Ähnliches selbst erlebt hat. Vgl. Sartre, 1949, Sartre, 1981.

<sup>108</sup>Vgl. de Beauvoir, 1945.

behaupten, dass es keine andere Möglichkeit gab als zu unterschreiben, dass sie keine Jüdin war. Sie hatte in dieser Situation eine Wahl, auch wenn die Verweigerung der Unterschrift womöglich Konsequenzen nach sich gezogen hätte. Sartre hat de Beauvoir zurecht kritisiert.<sup>109</sup> Es wäre besser gewesen, de Beauvoir hätte ihren Fehler eingestanden. Die Episode belegt, wie schwierig es unter der deutschen Besatzung war, frei von moralischer Schuld zu bleiben. De Beauvoir hat sich in dieser Zeit auch gegenüber einer jüdischen Freundin moralisch nicht einwandfrei verhalten:

„Dem Schicksal ihrer ehemaligen Schülerin und Freundin Bianca Bienenfeld gegenüber bleibt sie (de Beauvoir, T.S.) seltsam distanziert. Biancas Familie ist jüdisch und hat nach Ausbruch des Kriegs erfolglos versucht, in die USA auszureisen. Unter der jüdischen Bevölkerung Frankreichs herrscht große Verunsicherung, niemand weiß, was passieren wird. Bianca hat Angst und erwägt, einen amerikanischen Staatsbürger zu heiraten, um in die USA fliehen zu können. Simone lässt Biancas Not kalt, spöttisch schreibt sie Sartre im März 1940: >Zur Abwechslung orakelt sie wie eine Cassandra und schwankt zwischen Konzentrationslager und Selbstmord und zieht den Selbstmord vor: Sie nennt das sein Schicksal spüren.< Sie kann oder will nicht begreifen, wie ernst die Lage für Bianca und die anderen Juden ist. Ja, in Frankreich sind zu diesem Zeitpunkt kaum genaue und gesicherte Kenntnisse über die systematische Vernichtung der Juden verfügbar und ja, Simone weiß sehr wahrscheinlich nicht, was der Begriff >Konzentrationslager< überhaupt bedeutet. Trotzdem ist ihr Verhalten Bianca gegenüber teilnahmslos und zynisch. In Simones Memoiren klingt das alles natürlich anders, war Simone angeblich voller Sorge für Bianca. Später bereut sie offen ihre Haltung. Die Fähigkeit zur Selbstkritik, sie ist tatsächlich eine ihrer größten Stärken.“ (Korbik, 2018, S. 198-199)

Vermutlich hatte de Beauvoir von „Konzentrationslagern“ in Deutschland gehört.<sup>110</sup> Historikerinnen und Historiker streiten darüber, zu welchem Zeitpunkt die

109, „Was mich aus der Fassung brachte, war die Starrheit seines Moralismus. Trieb ich Schwarzhandel? Ich kaufte dann und wann ein wenig Tee. Schon zu viel, sagte er. Ich hätte die Erklärung, dass ich weder Freimaurer noch Jüdin sei, nicht unterschreiben dürfen.“ (de Beauvoir, 1960, S. 411)

110In *Das Blut der anderen* stellt de Beauvoir die Zusammenhänge so dar, dass die menschenverachtenden Praktiken in den „Konzentrationslagern“ im Nazi-Deutschland kein Geheimnis waren. Vgl. de Beauvoir, 1945.

„Endlösung“ „entfesselt“ wurde.<sup>111</sup> Im März 1940 war von Seiten des „Reichssicherheitshauptamtes“ und anderen maßgeblichen Stellen noch nicht beschlossen worden, die europäischen Juden in „Konzentrationslagern“ auf polnischem Boden mit Hilfe von Giftgas (Zyklon B) systematisch umzubringen. De Beauvoir konnte nicht wissen, was in den „Konzentrationslagern“ später Ungeheuerliches geschehen würde. Bianca Bienenfeld war tatsächlich eine Cassandra, die von de Beauvoir nicht ernst genug genommen wurde. In *In den besten Jahren* sind Auszüge von de Beauvoirs Tagebuch abgedruckt. Sie schrieb am 9.6.1940: *„Ich hatte den Abend mit Bianca in der Oper verbracht. Man spielte Ariane und Blaubart, das Haus war leer. Es war eine letzte prahlerische und symbolische Kundgebung im Angesicht des Feindes. Es gewitterte, wir waren beide nervös. Ich sehe noch die große Treppe vor mir und Bianca in ihrem hübschen roten Kleid. Wir gingen zu Fuß nach Hause und sprachen von der Niederlage. Sie sagte, man könne sich immer noch töten, und ich erwiderte, im allgemeinen töte man sich nicht.“* (de Beauvoir, 1960, S. 375) De Beauvoir hat Selbstmordgedanken angesichts der bevorstehenden Besetzung von Paris durch die Wehrmacht bei sich selbst nicht aufkommen lassen und hat deshalb so barsch auf die Worte von Bianca Bienenfeld reagiert. Sie hat aber tatsächlich nicht erkannt, dass ihre jüdische Freundin größeren Gefahren als sie selbst entgegensah. Diesen Vorwurf kann man gegen de Beauvoir erheben. In dieser Situation rächte sich, dass sie dem politischen Zeitgeschehen kaum Aufmerksamkeit geschenkt hatte. Dass dies ein gravierender Fehler war, lernte sie noch während des Krieges.

De Beauvoir und Sartre litten unter dem Krieg nicht nur wegen fehlender Lebensmittel und allem anderen, was man zum Leben brauchte, sondern auch, weil das Leben unter den Besatzern unerträglich für sie war. Offener Widerstand gegen die Nazis wäre lebensgefährlich gewesen. So unvorsichtig und naiv waren Sartre und de Beauvoir nicht. So engagierten sich Sartre mehr noch als de Beauvoir in der Resistance, versuchten aber, den Krieg zu überleben. Die moralischen Dilemmata während der Besatzung erklären die überbordende Freude, die de Beauvoir u.a. in *Die Mandarins von Paris* beschrieb und die der Befreiung durch die Alliierten 1944 folgte. Die Kriegsjahre hatten de Beauvoir und Sartre verändert. Sie hatten ihre Jugend und ihre Unbeschwertheit verloren. Beide haben in den Kriegsjahren gelernt, dass sie Politik etwas angeht, dass sie für ihre politischen Ziele eintreten mussten.

<sup>111</sup>Vgl. u.a. Browning, 2003, Longerich, 2016.

#### 4.8 Sartres Kritik des Antisemiten

Sartre war es ein dringendes Bedürfnis, unmittelbar nach der Befreiung Frankreichs zur nationalsozialistischen Judenverfolgung Stellung zu beziehen. Er tat dies, als die ganze Katastrophe weiten Teilen der europäischen Öffentlichkeit und auch Sartre selbst noch gar nicht bekannt war: *„Weder 1944 noch 1946 war das Ausmaß des Mordes an den europäischen Juden, war die historische Einmaligkeit dessen, was bis heute unter den Chiffren Auschwitz, Holocaust oder Shoa vergebens seinen adäquaten Ausdruck sucht, ins öffentliche Bewusstsein gedrungen.“* (in: Sartre, 1946, S.2) Der Hauptteil seiner *Überlegungen zur Judenfrage* erschien 1945 in *Les Temps Modernes*. Es war wahrscheinlich noch zu früh, unmittelbar nach dem Krieg auf die Gesamtheit der Verbrechen gegen die Juden im Nationalsozialismus einzugehen.<sup>112</sup> Dazu waren sie zu ungeheuerlich. Der Schock saß zu tief. Sartre ging wohl deshalb nur auf die spezifische französische Situation ein und charakterisierte mit Verve die Mentalität von denen, die sich an der Verfolgung der Juden beteiligten. Die Gefahr für die Juden ging für Sartre nicht von einem verselbständigten bürokratischen Apparat oder der polykratischen Struktur des „Dritten Reichs“ aus, sondern von einem Typus von Mensch, den er den Antisemiten nannte. Solche Sätze bezeugen, für wie gefährlich Sartre den Antisemitismus hielt: *„Der Antisemitismus fällt nicht in die Kategorie von Gedanken, die das Recht auf freie Meinungsäußerung schützt.“* (Sartre, 1946, S. 10) Sartre befasste sich jedoch weniger mit dem Antisemitismus als Weltanschauung, sondern mehr mit der Leidenschaft von Menschen, die vom Antisemitismus besessen waren. Sartre hatte keinerlei Verständnis für die Befindlichkeiten des Antisemiten. Im Grunde verachtete er ihn. In seinen Augen war er mittelmäßig, denkfaul, feige und erbärmlich. Niemand vor Sartre hat so eindrückliche Worte über die antisemitische Persönlichkeit gefunden. Sie sind in Grundzügen noch heute gültig. Wenn man das, was später

<sup>112</sup>Auf den Nationalsozialismus nahm Sartre u.a. in *Die Eingeschlossenen von Altona* im Jahre 1960 Bezug. Er interessierte sich für die Täter, die nationalsozialistische Gewaltverbrechen begangen hatten. Die Figur des Franz war ein Täter, der im Rahmen der „Partisanenbekämpfung“ in der Sowjetunion bei der Ermordung von Menschen beteiligt war. Sartre zeichnete dabei das Bild von Mördern, die in ihrem Denken gegen das Töten waren und die dazu gebracht wurden, in ihrem Handeln dafür zu sein. Vgl. Sartre, 1960, S. 169-170. Damit hatte Sartre die Kernprobleme der NSG-Täter-Forschung klar herausgearbeitet. Vor Gericht behaupteten NSG-Täter zumeist, innerlich gegen Mordbefehle gewesen zu sein, und die Durchführung von Mordbefehlen geschah in vielen Fällen auf grausame, unerbittliche, leidenschaftliche und gründliche Weise, die nahelegen lässt, dass sie in ihrem Handeln dafür waren. Es war eine Herausforderung für die Richter von NSG-Prozessen und ist eine Herausforderung für die heutige NS-Täter-Forschung, mit diesem Widerspruch umzugehen. Sartre wusste bereits um die Befindlichkeiten dieser Täter noch bevor der Prozess gegen Eichmann in Jerusalem und der Auschwitz-Prozess in Frankfurt am Main stattgefunden hatten.



Holocaust genannt wurde, erklären will, dann muss man sich insbesondere mit der antisemitischen Persönlichkeit befassen. Sartres scharfe Kritik am Antisemiten kann man als richtiges politisches Bewusstsein bezeichnen. Seine frühzeitige Auseinandersetzung mit der antisemitischen Persönlichkeit gehört zu Sartres Verdiensten: *„Seine Überlegungen gaben den Überlebenden des Völkermords Würde und Selbstbewusstsein zurück. Dass der damals berühmteste französische Schriftsteller nicht wie die meisten Mitbürger verlegen oder gleichgültig wegsah und die aus Lagern und Verstecken Rückkehrenden mit ihrer Scham und ihren Ängsten allein ließ, gab diesen neuen Lebensmut. Claude Lanzmann, der Schöpfer des Films Shoa, erinnert sich: >Ich ging anders als vorher durch die Straßen, ich konnte wieder atmen<“ (in: Sartre, 1946, S. 2)* Sartres Überlegungen zur Judenfrage waren Ausdruck richtigen politischen Bewusstseins, aber es war nicht ganz richtig. Es hatte einen Schönheitsfehler. Es wäre besser gewesen, wenn Sartre auf die Unterscheidung von authentischen und nichtauthentischen Juden verzichtet hätte.<sup>113</sup> Er wollte die überlebenden Juden in Frankreich nach der Befreiung vom Nationalsozialismus dazu ermutigen, sich in der Öffentlichkeit nicht mehr zu verstecken und zu tarnen. Sartre wollte den Juden Selbstbewusstsein geben und ihnen nahelegen, sich vom Blick der antisemitischen Persönlichkeit nicht länger beeinflussen zu lassen. Nach Sartre waren die französischen Juden immer dann unauthentisch, wenn sie ihr Selbstbild nach den antisemitischen Bildern der Antisemiten richteten. Er wünschte den französischen Juden nach der militärischen Befreiung vom Nationalsozialismus eine innere Befreiung von den antisemitischen Zuschreibungen der Antisemiten.<sup>114</sup> Das kam bei den überlebenden französischen Juden offenbar gut an. Sartre stellte sich in die Tradition der Judenemanzipation in der Epoche der europäischen Aufklärung, gleichwohl kann niemand die Frage beantworten, was authentisches Judentum ist. Es gibt keine nichtauthentischen

<sup>113</sup>Mit dieser Unterscheidung hat Sartre schon lange vor dem Erscheinen der *Überlegungen zur Judenfrage* gearbeitet. Kurz vor Kriegsbeginn hat er beim Militär eine Heinrich Heine-Biographie gelesen und dabei zwischen authentischen und nichtauthentischen Juden unterschieden. Er war sich der Schwierigkeiten bei dieser Unterscheidung bewusst, hielt aber, wie sich zeigte, an ihr fest. Vgl. Sartre, 1983, S. 22.

<sup>114</sup>Der Einfluss von Antisemitismus und Rassismus auf die inneren Selbstbeschreibungen ihrer Opfer darf nicht unterschätzt werden. Die derzeit bekannteste intellektuelle Stimme Afrikas schreibt aktuell hierzu: *„Tatsächlich besitzt die europäische Kultur nach Fanon eine Imago des Negers, die von den Negern verinnerlicht und getreulich reproduziert wird. (...) Tatsächlich entsteht das Subjekt - für die Welt und für sich selbst durch den Gründungsakt, der in der Fähigkeit liegt, nein zu sagen. Die Weigerung, sich zu unterwerfen – und zuallererst, sich einer Darstellung zu unterwerfen. Denn in rassistischen Kontexten ist Darstellung gleichbedeutend mit Entstellung.“ (Mbembe, 2016, S. 157-158)*

Juden. Kollektive können nicht authentisch oder unauthentisch sein. Das können nur Individuen.

Nach dem Krieg kann man bei de Beauvoir philosemitische Züge erkennen. De Beauvoir ging eine Liebesbeziehung mit Claude Lanzmann ein. Sie half ihm lange nach seiner Trennung von ihr bei der Finanzierung des Films *Shoah*. Sie waren Freunde geblieben. Lanzmann, de Beauvoir und Sartre besuchten zusammen Israel. Über den Sechs-Tage-Krieg 1967 schrieb de Beauvoir in *Alles in allem*:

„Am Abend erfuhr man, dass Israel die gesamte ägyptische Luftflotte kampflos vernichtet habe. Die Jordanier bombardierten Jerusalem; in Tunis brannten die Synagogen. Am nächsten Tag schlossen die israelischen Truppen Gaza ein; der ägyptische General, dessen Gast wir gewesen waren, ergab sich. Der Vormarsch der israelischen Truppen war nicht aufzuhalten: schon schien ihnen der Sieg gewiss. Dass er in gewissen Pariser Vierteln als Vorwand für die Entfesselung eines antiarabischen Rassismus diene, fand ich sehr betrüblich. Man hörte wieder die Slogans und Hupsignale, die seinerzeit die Anhänger eines französischen Algerien als Verständigungszeichen verwendet hatten: diese Töne zerrten an meinen Nerven. Das tragische Umherirren der ägyptischen Soldaten in der Wüste schnürte mir das Herz zusammen. Doch als es zum Waffenstillstand kam, habe ich mich gefreut, dass Israel nicht in Feuer und Blut untergegangen war.“ (de Beauvoir, 1972, S. 407-408)

De Beauvoir ließ sich nicht vom linken Antizionismus in jenen Jahren anstecken. Sie hatte aus ihren eigenen Fehlern während des Krieges und aus der Geschichte gelernt.

#### **4.9 De Beauvoir und Sartre als öffentliche Intellektuelle in der Nachkriegszeit**

In den 1950er Jahren wurden die Beschädigungen durch den Krieg insbesondere bei Sartre drastisch sichtbar. Bakewell hat sie prägnant zusammengefasst:

„Entschlossen, seine Zeit und Kraft jedem Anliegen zu widmen, das seine Unterstützung zu brauchen schien, überlastete sich Sartre in den fünfziger Jahren permanent. Das führte zu so manch törichten Äußerungen. (...) Er verzichtete auf seine größten Vergnügungen: Kino, Theater, Romane. Er wollte nur schreiben. Stilistische Ansprüche an einen Text hielt er nun für bourgeois

Luxus. Es komme allein auf die Sache an, und es sei eine Sünde, einen fertigen Text zu überarbeiten oder auch nur ein weiteres Mal zu lesen. (...) Unterdessen nahm Sartre weiter Corydran ein. Statt der empfohlenen Höchstmenge von ein bis zwei Amphetamin-Aspirin-Tabletten pro Tag schluckte er ein ganzes Röhrchen. Dazu trank er eine Menge Alkohol und genoss das Durcheinander, das dieser Cocktail in seinem Gehirn anstellte. (...) Diese fatale >Weitschweifigkeit< ist bereits in Notizen von 1951 erkennbar, über die er 1974 zu Beauvoir sagte, er habe >zwanzig Seiten über das Plätschern der Gondeln geschrieben<.“ (Bakewell, 2016, S. 302-304)

Sartre war in eine ernste psychische Krise geraten. In den 1950er Jahren mussten Sartre und de Beauvoir nicht mehr als Lehrer arbeiten. Ihre Bücher wurden in und außerhalb Frankreichs zu Bestsellern. Sie konnten sich als Schriftsteller gut über Wasser halten. De Beauvoir gab sogar ihr langjähriges Leben in Hotelzimmern auf und kaufte sich eine eigene Wohnung.<sup>115</sup> Auch sie war beschädigt. Ihr Alkohol- und Beruhigungstabletten-Konsum nahm ebenfalls zu. Sie starb lange Jahre später an einer Leberzirrhose. Weil die politischen Verhältnisse ihr abrupt die Jugend geraubt hatten, konnte sie sich nicht damit abfinden, älter zu werden. In *Der Lauf der Dinge* beklagte sie sich immer wieder darüber, dass sie dem Altwerden nichts Positives abgewinnen könne. De Beauvoir hatte in dieser Zeit eine längere Liebesbeziehung mit dem deutlich jüngeren Claude Lanzmann - auch, um ihr eigenes Altern nicht spüren zu müssen. In ihren Memoiren sagte sie das zwar nicht so deutlich, aber man kann die Beziehung mit Lanzmann (und vorher die mit Nelson Algren) auch als Indikator dafür ansehen, dass eine gewisse Entfremdung zwischen ihr und Sartre entstanden war, was Sartres Krise erheblich verstärkte. Es ist unrichtig, wenn Axel Madsen immer wieder behauptete, dass Sartre frei von Eifersucht war.<sup>116</sup> Er überwarf sich in dieser Zeit mit seinen Freunden Camus und Maurice Merleau-Ponty. Dennoch waren de Beauvoir und Sartre erfolgreich. Vor allem Sartre war zu einem öffentlichen Intellektuellen geworden, der in den Medien immer wieder um seine Meinung zu tagespolitischen Fragen gebeten wurde. Sartre wurde ein internationaler

115,„Ich hatte das Hotelleben satt, da ich nur unzulänglich vor den Journalisten und den Indiskretionen geschützt war. Mouloudji und Lola erzählten von einem möblierten Zimmer in der Rue de la Bucherie, in dem sie gewohnt hatten: Der Mieter, der nach ihnen eingezogen war, wollte es aufgeben. Im Oktober zog ich ein, hängte rote Gardinen an die Fenster, kaufte Stehlampen aus grüner Bronze, die Giacomettis Bruder nach seinen Entwürfen angefertigt hatte. An den Wänden und an den dicken Deckenbalken hängte ich die Gegenstände auf, die ich von meinen Reisen mitgebracht hatte.“ (de Beauvoir, 1963, S. 237)

116Vgl. Madsen, 1977.

Starphilosoph. Beide konnten nicht mehr in ihre Lieblingscafés in Paris gehen, weil Journalisten und Neugierige sie dort belagerten. Heute könnte man sagen, dass Sartre mit der Rolle als öffentlicher Intellektueller in den 1950er Jahren überfordert war. Bakewell hat das klar erkannt:

„Sartres Überproduktion hatte mit schriftstellerischer Eitelkeit oder Geldmangel wenig zu tun. Der Auftrag für das Freud-Drehbuch, den er übernommen hatte, um eine Rechnung zu bezahlen, war eine seltene Ausnahme. Der Hauptgrund war vielmehr, dass er sich gern engagierte und Freunden half, indem er ihre Publikationen oder Kampagnen unterstützte. Diese Freigebigkeit, wenn es um konkrete Zielsetzungen ging, war ein Wesenszug Sartres, der häufig vergessen wird. Er erwartete von sich, dass er ständig etwas tat; dass er sich engagierte, auch wenn ihm gar keine Zeit blieb, die Sache gründlich zu durchdenken. Umsichtigere Menschen hätten innegehalten, aber Sartre betrachtete auch das als bourgeoisen Luxus.“ (Bakewell, 2016, S. 304)

Die mangelnde Resilienz Sartres darf man als Kriegsfolgeerscheinung betrachten. Offen ist noch die Frage, woran sich Bakewell inhaltlich an Sartres öffentlichen Aussagen störte, was sie mit „törichten Äußerungen“ meinte. Ihre Antwort ist denkbar einfach. Sie sagt: *„Seine >Gutherzigkeit< war sein fataler Fehler. Die Folge waren Überanstrengung und, noch bedenklicher, die feste Überzeugung, seinen Existenzialismus mit dem Marxismus versöhnen zu müssen- ein unmögliches und zerstörerisches Unterfangen.“* (Bakewell, 2016, S. 304) Solche Aussagen zeigen einen kruden Antikommunismus und einen Antimarxismus bei Bakewell, die als zu undifferenziert erscheinen. Man sollte weder den Marxismus mit der östlichen Orthodoxie gleichsetzen noch den Gulag und die Schauprozesse als unmittelbare Anwendung der Lehre von Marx und Engels ansehen. Man kann Marxist sein und das Sowjetimperium kritisieren. Bakewell hätte herausarbeiten sollen, dass de Beauvoir und Sartre hinsichtlich der Sowjetunion immer ambivalent blieben und dass sie sehr wohl Kritik an menschenverachtenden Praktiken im real-existierenden Sozialismus übten. Sie wussten um die Verbrechen Stalins und sie verurteilten sie scharf. In *Die Mandarins von Paris* diskutierten die fiktiven Intellektuellen von Paris in der Nachkriegszeit über die bestürzenden Nachrichten aus der UdSSR. Sie waren sich unsicher, ob sie diese Nachrichten in ihrer Zeitschrift veröffentlichen sollten. Am Ende entschieden sie sich im Roman richtig und publizierten entsprechende Artikel.

Auf diese Weise machten sich de Beauvoir und Sartre bei der Kommunistischen Partei Frankreichs unbeliebt: „*Die kommunistischen Intellektuellen hatten uns auf alle Fälle bis zum Überdruß satt.*“ (de Beauvoir, 1963, S. 288) Sartre hatte sogar Feinde in der KP. Aus dem posthum veröffentlichten Roman *Die letzte Chance* geht hervor, dass Sartre keine Illusionen über die KP in Frankreich hatte. Er beschrieb dort die Machenschaften von französischen KP-Funktionären in einem deutschen Kriegsgefangenenlager.<sup>117</sup> Gleichwohl muss eingeräumt werden, dass Sartre trotz allem Wissen um den stalinistischen Terror und um die Verhältnisse in der unter dem Einfluss von Stalin stehenden französischen KP lange Zeit nicht vollständig mit der Sowjetunion abrechnen wollte. Seine Einstellung zur UdSSR hat de Beauvoir in *Der Lauf der Dinge* zusammengefasst. Sie kann auch als die ihre gelten:

„Also blieb die UdSSR trotz allem nach wie vor das sozialistische Vaterland: Denn dort war die revolutionäre Machtergreifung durchgeführt worden. Selbst wenn die Bürokratie sich dort breitgemacht, selbst wenn die Polizei enorme Vollmachten an sich gerissen hatte, selbst wenn Verbrechen begangen worden waren, so hatte doch die Sowjetunion nie die Vergesellschaftung der Produktionsmittel in Frage gestellt. Das Regime unterschied sich grundlegend von anderen, die darauf ausgehen, die Herrschaft einer Klasse zu errichten oder aufrechtzuerhalten. Ohne die Fehler der Führung zu leugnen, war Sartre der Meinung, dass sie sich so sehr der Kritik aussetze, weil sie das Alibi ablehne, das den bürgerlichen Politikern die angeblichen ökonomischen Gesetze liefern. Sie übernehme die Verantwortung für alles, was im Lande geschieht.“ (de Beauvoir, 1963, S. 285)

Diese Position kann man als einen gravierenden Irrtum in der politischen Philosophie von de Beauvoir und Sartre bezeichnen. Es wäre damals richtiger gewesen, wenn sie in Kenntnis des Gulag und der anderen Verbrechen ganz darauf verzichtet hätten, die Sowjetunion zu verteidigen. Sie hätten die UdSSR entschiedener und umfassender kritisieren und ablehnen sollen. Beide identifizierten sich zeitweise auch mit anderen sozialistischen Regimen, insbesondere mit denen in Kuba und China. Sie waren aber lernfähig geblieben. Sartre hatte nie „ein Brett vor dem Kopf“. <sup>118</sup> In *Alles in allem* resümierte de Beauvoir beispielsweise zum Thema Kuba: „*Es gibt ein Land, das für uns eine Zeitlang die Hoffnung auf einen wirklichen Sozialismus*

<sup>117</sup>Vgl. Sartre, 1981.

<sup>118</sup>Vgl. de Beauvoir, 1963, S. 137.

verkörperte: Kuba. Bald jedoch hat es aufgehört, ein Land der Freiheit zu sein: Homosexuelle wurden verfolgt; jeder Antikonformismus in der äußeren Erscheinung eines Individuums war suspekt. (...) In einem solchen Klima ist den Intellektuellen jede Freiheit versperrt.“ (de Beauvoir, 1972, S. 415) Hinsichtlich der anderen sozialistischen Länder kam de Beauvoir zu ähnlich pessimistischen Ergebnissen. Im Alter war das politische Bewusstsein von ihr noch klarer und richtiger geworden. Sie und Sartre kritisierten den Vietnam-Krieg der US-Amerikaner genauso vehement wie die gewaltsame Zerschlagung des Prager Frühlings durch sowjetische Panzer. Gar nicht hinfällig geworden ist nach dem Untergang des Sowjetimperiums das, was Sartre 1946 eine revolutionäre Situation genannt hat: „*Das revolutionäre Denken ist also ein Denken in Situationen: es ist das Denken der Unterdrückten, die sich gemeinsam gegen die Unterdrückung erheben.*“ (Sartre, 1946, S. 231) Darauf komme ich im übernächsten Unterkapitel zurück. Das Projekt, eine Synthese zwischen Existentialismus und Marxismus zu bilden, ist kein „*unmögliches und zerstörerisches Unterfangen*“. Hier ist nicht der Ort zu entscheiden, ob es Sartre gelungen war, den Existenzialismus und den Marxismus zu versöhnen. Der Versuch einer Verbindung von Existenzialismus und Marxismus ist heute noch reizvoll und vielversprechend.

## 5. Exkurs zu *Der Mensch in der Revolte* von Albert Camus

Wenn vom französischen Existenzialismus die Rede ist, dann ist immer auch das Leben und Werk von Albert Camus gemeint. Zeitweise war Camus mit den beiden prominentesten französischen Vertretern des Existenzialismus (gemeint sind de Beauvoir und Sartre) befreundet. Sartre lehnte den „*perversen Antikommunismus*“ (Ralph Giordano) im Kalten Krieg ab und suchte den Kontakt zur Sowjetunion, die er als ein Projekt ansah, das ihm trotz aller Rückschläge mehr Hoffnung versprach als der kapitalistische Westen.<sup>119</sup> Anders als Sartre kann man Camus nicht vorwerfen, dass er Illusionen hinsichtlich der Sowjetunion hatte. Seine Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen in der Sowjetunion war so massiv, dass man ihn als einen Antikommunisten bezeichnen kann. Das Buch, in dem das alles steht, heißt *Der Mensch in der Revolte*. Es war 1951 erschienen. These wird hier sein, dass dieser Text berechtigte Grundsatzkritik an Lenin und Stalin übte, aber über das Ziel hinausschoss. Das richtigere politische Bewusstsein von Camus hatte eine falsche Absicht. Er suchte nach russischen Vordenkern der Unmenschlichkeit, wie sie sich in

119Vgl. Giordano, 1987, S. 205-214.

der UdSSR manifestierte. So bekam noch der Anarchist Bakunin sein Fett weg. Bei Camus lief es auf einen russischen Sonderweg hinaus, der zu dem führte, was er mit den Begriffen „Raserei“ und „Maßlosigkeit“ gemeint hat. Das Wesen des Sowjetkommunismus sei durch das geprägt gewesen, was er „Nihilismus“ nannte. Alle Barbareien in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden von Camus auf den „Nihilismus“ zurückgeführt. Was auf die Sowjetunion zutraf, galt Camus zufolge auch für die faschistischen Bewegungen in Deutschland und Italien. Camus' Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus war nebenbei bemerkt geradezu lachhaft oberflächlich. Im Mittelpunkt seiner Kritik des „Nihilismus“ stand die Sowjetunion. Der „Nihilismus“ zeichne sich durch eine Revolte des Knechtes gegen seinen Herren aus. Diese Revolte münde stets in „Raserei“ und „Maßlosigkeit“. Camus führte den Begriff der „metaphysischen Revolte“ ein, um das Projekt zu benennen, dass sich der Mensch zu Gott machen und unsterblich werden will: *„Indem sie protestiert gegen das, was an Unvollendetem und das Böse an Zerrissenem ins Dasein bringen, ist die Revolte die begründete Forderung einer glücklichen Einheit gegen das Leid des Lebens und Sterbens.“* (Camus, 1951, S. 44) Solche Projekte würden stets zu barbarischen Handlungen führen. Camus befasste sich mit der Französischen Revolution, um diese Thesen zu belegen. Sie diene ihm u.a. als Beispiel dafür, dass der Aufstand der Knechte gegen die Herren der Welt zu Gewalt und Destruktion führen müsse. Camus zögerte nicht, das Denken der europäischen Aufklärer für das Scheitern der Französischen Revolution verantwortlich zu machen. Das ist das Entscheidende: Camus kritisierte die politische Praxis in der Sowjetunion nicht im Namen der Aufklärung. Er setzte sich in besagtem Buch nicht für die Menschenrechte und für die Demokratie ein. Der Nationalsozialismus und der real-existierende Sozialismus waren nicht dasselbe. Der Kern der nationalsozialistischen Ideologie war der Rassismus. Mit diesem setzte sich Camus nicht zufällig nicht auseinander. Der Rassismus hätte ihn auf den französischen Kolonialismus in seiner Heimat Algerien hingewiesen. Camus machte sich die Sowjetunion zum Feindbild, um sich mit dem Kolonialismus nicht befassen zu müssen. Hinter diesem intellektuellen Manöver steckte die falsche Absicht, von der französischen „Raserei“ und „Maßlosigkeit“ in den Kolonien abzulenken. Er hatte Angst vor einer Revolte der unterdrückten und ausgebeuteten einheimischen Bevölkerung in Algerien gegen die Kolonialherren und deren Landsleute. Diese Angst war berechtigt, aber die Verbrechen an französischen Zivilistinnen und

Zivilisten durch die einheimische Bevölkerung im Zuge des Algerienkriegs sollte als eine schreckliche Reaktion auf die Gewalt der Kolonialmacht gegen Algerierinnen und Algeriern interpretiert werden. Gewalt erzeugt oftmals Gegengewalt. Die verschiedenen Barbareien in der Moderne kann man nicht auf einen Nenner bringen, den man „Nihilismus“ bezeichnen könnte. Tatsächlich ist der von Nietzsche entlehnte Begriff des „Nihilismus“ artifizuell.<sup>120</sup> In der Wirklichkeit war und ist er kaum vorzufinden. Camus lehnte in *Der Mensch in der Revolte* selbst die allermeisten politischen Konzeptionen ab. Sein Denken trug selbst nihilistische Züge. Ein Aufklärer war er nicht, weil er unterschwellig den Kolonialismus rechtfertigen wollte. Meines Erachtens sind nicht nur persönliche Differenzen als Grund für das Überwerfen von Sartre mit Camus anzusehen. Heute muss man sagen, dass sie keine Freunde im Geist waren. Camus war eine Art Anti-Sartre. Der Verfasser dieser Studie hofft, dass deutlich wurde, auf wessen Seite er steht. Sartre war ein herrschaftskritischer Philosoph. Bei Camus war der Existenzialismus kein Humanismus.

### **5.1 Das politische Engagement gegen den Kolonialismus**

Bakewell stellt, wie demonstriert, Sartres politischen Aussagen in den 1950er Jahren als ziemlich durchgeknallt und als falsch dar. De Beauvoir schloss sich in politischen Fragen zumeist den Meinungen Sartres an. Aus ihrem Munde klingen einige politische Stellungnahmen aus dieser Zeit jedoch durchaus vernünftig. Das gilt insbesondere für den französischen Algerienkrieg zwischen 1954 und 1962, mit dem sich de Beauvoir in *Der Lauf der Dinge* retrospektiv auseinandersetzte. Aus der Sicht der Algerier war es ein blutiger Befreiungskrieg. De Beauvoir und Sartre hatten nach Ende des Zweiten Weltkriegs entschieden, sich stets mit den Unterdrückten, den Entrechteten, den Ausgestoßenen, den Diskriminierten und den Ausgebeuteten zu identifizieren. In ihren Augen war der Kolonialismus ein Verbrechen. Die kolonialisierten Völker wurden aus ihrer Sicht unterdrückt, ausgebeutet und entrechtet. Die Kolonialmächte hätten kein Recht auf die Besetzung von fremden Ländern. So war es nur folgerichtig, wenn sie sich als Weltbürger in den antikolonialen Befreiungskämpfen dieser Zeit engagierten. Sie klagten die Kolonialmächte, insbesondere Frankreich an. Im Algerienkrieg hatten sie allen Grund zur Klage. Einige von der französischen Kolonialmacht verschuldete Ereignisse erinnerten sie an die deutschen Gräueltaten im Zweiten Weltkrieg:

<sup>120</sup>Vgl. Camus, 1951, S. 95-113.



„Nur die Humanité berichtet im April von den 400 Mohammedanern aus Constantine, die eines nachmittags durch die Vertreter der Ordnungsmacht bewusstlos geschlagen, abgeschlachtet und in die Schluchten geworfen worden waren. Nur der Observateur und die Humanité brachten die Wahrheit über die Tragödie von Rivet. (Am 8. Mai war dort ein Gendarm getötet worden. Als Vergeltungsmaßnahme wurden zwei Mohammedaner hingerichtet. Am 10. kam – als Gegenrepressalie – ein europäischer Bänker an die Reihe. Dabei kam es zu einer blutigen Schießerei, und man holte das Militär heran. Das Mohammedanerviertel wurde umstellt, man verlud sämtliche Männer – etwa 40 – auf Lastautos und schlachtete sie ab. Außerdem holte man auch junge Männer aus den benachbarten Mechtas und brachte sie um. Dann legte man Feuer. Fast alle Bewohner verbrannten bei lebendigem Leib, bis auf einige wenige, denen es gelang zu flüchten und die das Militär anflehten, ihnen das nackte Leben zu schenken. In den Zeitungen wurde ihr Foto veröffentlicht: >Die Bevölkerung mehrerer douars schließt sich Frankreich an.< Rivet wurde zu einer Festung, die ermordeten Bauern waren mit einem Mal Fellaghas, und aus diesem Oradour machte man einen Sieg unserer Armee.“ (de Beauvoir, 1963, S. 473)

In Frankreich wollte seinerzeit kaum jemand die traurigen Wahrheiten über diesen Krieg von de Beauvoir und Sartre hören: *„Die Abschlachtung eines notleidenden Volkes durch eine reiche Nation, und wenn sie auch, wie ein junger Fallschirmjäger behauptete, ohne Hass vollzogen wurde, dreht einem den Magen um.“* (de Beauvoir, 1963, S. 477-478) De Beauvoir und Sartre hatten sich in Frankreich gegen die Majorität gestellt: *„Unsere Auffassungen zeugten nur von gesundem Menschenverstand. Trotzdem isolierten wir uns von der übrigen Bevölkerung, und selbst innerhalb des linken Flügels standen wir allein.“* (de Beauvoir, 1963, S. 478) Die in Frankreich übliche Reaktion auf die Nachrichten aus Algerien sei desillusionierend und ernüchternd gewesen. Man sah de Beauvoir und Sartre als „Franzosenfeinde“ an, die die Nation „demoralisieren“ wollten.<sup>121</sup> Die französische Mehrheit unterstützte die französischen Streitkräfte in Algerien. Sie übte keine Grundsatzkritik am französischen Kolonialismus. Gar nicht so wenige Französinen und Franzosen blieben indifferent und gingen ihren Alltagsgeschäften nach. Die Empörung über die französischen Massenmorde in Algerien blieb weitgehend aus.

<sup>121</sup>Vgl. de Beauvoir, 1963, S. 476.

Angesichts dessen, muss man heute zugeben, dass de Beauvoir und Sartre in der Algerienfrage richtiger gedacht und gehandelt haben als die Majorität der Französischen und Franzosen. Ihr politisches Engagement gegen den Kolonialismus kann man als einen Aspekt richtigeren Lebens bezeichnen. Als Kosmopoliten war es für sie selbstverständlich, ihre Stimme gegen Rassismus und Fremdenfeindlichkeit zu erheben. Es ist auch heute in den meisten Fällen richtig, die (Super-)Reichen und Mächtigen zu kritisieren und sich mit den Unterdrückten, Ausgestoßenen, Entrechteten und Ausgebeuteten zu solidarisieren.

Die Gewaltfrage war die Gretchenfrage in den antikolonialen Befreiungsbewegungen. Um es vorweg zu sagen: Niemand käme heute auf die Idee, den russischen und weißrussischen Partisanen vorzuwerfen, dass sie während des nationalsozialistischen Vernichtungskriegs gegen die Sowjetunion zwischen 1941 und 1944 gewalttätigen Widerstand gegen die deutschen Okkupanten geleistet hatten. Niemand käme heute auf die Idee, den jüdischen Ghettoinsassen aus Lachwa in Weißrussland das Recht abzusprechen, während der „Ghettoräumung“ am 3.9.1942 Widerstand gegen die Mordbataillone zu leisten und dabei deutsche Täter umzubringen.<sup>122</sup> Das Attentat von Otto Graf von Stauffenberg auf Hitler am 20. Juni 1944 war moralisch nicht verwerflich. Historische Vergleiche hinken immer. Das „Dritte Reich“, der Zweite Weltkrieg, der Holocaust und die antikolonialen Befreiungskriege sind nicht dasselbe, weisen aber einige Parallelen auf. Die Kolonialmächte hatten massive Gewalt gegen die einheimischen Bevölkerungen ausgeübt. Der ganze Kolonialismus beruhte auf Gewalt, Zwang, Ausbeutung und Unterdrückung. Zunächst sollte die koloniale Gewalt kritisiert werden. Das haben de Beauvoir und Sartre auf adäquate Weise getan. Sie tolerierten im Algerienkrieg Gewalthandlungen der Befreiungsbewegung gegen die französische Kolonialmacht und stützten sich dabei auf den legendären Text *Die Verdammten dieser Erde* von Frantz Fanon, der ihnen auch im persönlichen Umgang imponierte und sympathisch war. Es wird zu untersuchen sein, wie man heute Stellung zu Fanons Widerstandstheorie nehmen kann.

Man kann ihm aus heutiger Sicht ein Demokratiedefizit und Nationalismus vorwerfen. Fanon ist immer dann stark gewesen, wenn er als Ankläger gegen den Kolonialismus auftrat. Sartre hat in dem umstrittenen Vorwort zu *Die Verdammten dieser Erde* die angemessene europäische Reaktion auf Fanons Streitschrift beschrieben: „*Habt den*“  
 122Vgl. Schäfer, 2007, S. 101-105.

*Mut, ihn zu lesen, aus diesem ersten Grund, dass er euch beschämen wird, und weil die Schande, wie Marx gesagt hat, ein revolutionäres Empfinden ist.“ (Sartre, 1961, S. 13)* Der Kolonialismus ist heute Geschichte. Von seinen Nachwirkungen haben sich die meisten der ehemaligen Kolonien bis heute nicht befreien können. Fanon war ein Prophet. Er hat 1961 scharfsinnig vorausgesehen, zu welchem Nachteil sich die befreiten Kolonien entwickeln würden: die Despotie, die Korruption, die Verletzung der Menschenrechte, die anhaltende Armut und die Gewalt. Heute werden zahlreiche ehemalige Kolonien in den Politikwissenschaften als „gescheiterte Gesellschaften“ bezeichnet. Die Befreiung führte insbesondere in Afrika und in Arabien zu neuer Finsternis. Zu verantworten haben dies die korrupten Eliten, denen Fanon schon 1961 die Leviten las. Fanon wäre nicht Fanon gewesen, wenn er nicht die internationalen ökonomischen Zusammenhänge für die Armut und Unterentwicklung in der „Dritten Welt“ in den Blick genommen hätte:

„Den einzelnen Ländern fehlt dort überall, abgesehen von einigen Schau- und Prunkstücken, die nötige Infrastruktur: sie haben zu wenig Schulen, Straßen, Bahnen und Krankenhäuser. Die Massen kämpfen gegen das gleiche Elend, mühen sich mit den gleichen Bewegungen ab und lehnen mit ihren geschrumpften Mägen, was man die Geographie des Hungers genannt hat. Eine unterentwickelte Welt, eine elende und unmenschliche Welt. Aber auch eine Welt ohne Ärzte, ohne Ingenieure, ohne Administration. Angesichts dieser Welt wälzen sich die europäischen Nationen ostentativ im Überfluss. Dieser europäische Überfluss ist buchstäblich skandalös, denn er ist auf dem Rücken der Sklaven errichtet worden, er hat sich vom Blut der Sklaven ernährt, er stammt in direkter Linie vom Boden und aus der Erde dieser unterentwickelten Welt. Der Wohlstand und der Fortschritt Europas sind mit dem Schweiß und den Leichen der Neger, der Araber, der Inder und der Gelben errichtet worden.“ (Fanon, 1961, S. 79)

An den unfairen Handelsbeziehungen und an der „imperialen Lebensweise“ im Westen hat sich im globalen Kapitalismus bis auf den heutigen Tag nichts geändert: *„Die Früchte des Globus, nein, der Globalisierung sind endlich so unfair wie möglich verteilt, die Unzufriedenen wachsen auf Bäumen und werden gepflückt und zu Saft verarbeitet, das bringt mehr, als sie roh zu essen, denn für Saft kann man auch die fauligen und die matschigen und die gemeinen nehmen.“ (Jelinek, Am Königsweg,*

2020) *Die Verdammten dieser Erde* ist in diesem Punkt beschämend aktuell geblieben. De Beauvoir und Sartre wären auch heute mit den „Verdammten“ solidarisch und würden sich für fairen Handel im globalen Maßstab einsetzen. Fanons leidenschaftliche Anklage mündete in einem Aufruf zur Gewalt: *„Arbeiten heißt, am Tod des Kolonialherren arbeiten. Die Gewalt, die sie ausgeübt haben, erlaubt sowohl den Verirrten als auch den Geächteten der Gruppe, zurückzukehren, ihren Platz wiederzufinden, sich zu reintegrieren. Die Gewalt, heißt das, wird als die ideale Vermittlung verstanden. Der kolonisierte Mensch befreit sich in der Gewalt und durch sie.“* (Fanon, 1961, S. 72) Sartre schloss sich diesem Aufruf in dem deshalb kritisierten Vorwort an.<sup>123</sup> Ohne Frage hatten die Kolonialisierten ein Recht darauf, sich gegen die Gewalt der Kolonialherren zu wehren. Dies den Opfern des Kolonialismus abzusprechen, wäre unfair. Aufgrund des Selbstbestimmungsrechts der Völker durften sie die Kolonialmächte aus ihrem Land jagen (nicht jedoch europäische Zivilistinnen und Zivilisten). De Beauvoir, Sartre und Fanon hatten recht, wenn sie die Algerierinnen und Algerier in ihrem Kampf um Unabhängigkeit unterstützten. Die Frage ist, ob Gewalt, die über die Selbstverteidigung hinausging, die eigene Würde wiederhergestellt hat. Sie soll anhand der verspäteten algerischen Antwort auf Albert Camus' *Der Fremde* von Kamel Daoud im Jahre 2013 beantwortet werden. In dem berühmten Roman von Camus bringt der gefühlskalte und beziehungslose französische Romanheld namens Meursault einen Araber an einem Strand in Algerien um, weil ihn die Mittagssonne nervte. Man darf diesen Mord als koloniale Gewalt bezeichnen. Der Mörder hat sein Opfer gar nicht wahrgenommen. Bei Camus hat er keinen Namen, keine Geschichte, keine sozialen Bindungen, keine Identität und keine Kultur. Der Ermordete wird in dem Roman aus all seinen sozialen Zusammenhängen herausgerissen und so entsubjektiviert. Daoud findet sich mit diesem Bild des Opfers nicht ab. In *Der Fall Meursault – eine Gegendarstellung* stellt Daoud die Folgen des Mordes an ihrem Bruder und Sohn aus der Sicht der nächsten Angehörigen dar. Der jüngere Bruder brachte mit Billigung der Mutter kurz nach der Unabhängigkeit einen französischen Mann um. Die hier gestellte Frage ist die, ob der Mord an dem unschuldigen Franzosen zur Wiederherstellung der Würde der Opferfamilie beigetragen hat. Der Mord an ihrem älteren Sohn hatte die Mutter verändert. Sie versank in Trauer und Depression und wurde außerstande, sich ihrem jüngeren Sohn zuzuwenden. Dieser wurde emotional vernachlässigt. Er konnte keine

<sup>123</sup>Vgl. Sartre, 1961, S. 19.

normale Entwicklung nehmen. Er wurde in der algerischen Gesellschaft als Erwachsener zu einem Paria. Kurz nach der Unabhängigkeit wurden die im Lande verbleibenden Französinen und Franzosen verfolgt und vertrieben. Dies ist die Rahmenhandlung, in der der jüngere Bruder zum Mörder wurde. Ein Franzose hatte versucht, sich im Hause seiner Mutter zu verstecken. Eine solche Gelegenheit musste genutzt werden, um sich zu rächen. Auf Geheiß der Mutter wurde der Franzose vom jüngeren Bruder kaltblütig erschossen und im Hof begraben. Auf die Frage, was er nach dem Mord empfunden habe, antwortete der Täter: „*Eine riesengroße Erleichterung.*“ (Daoud, 2013, S. 115) Er zog unmittelbar nach der Tat das Fazit: „*Das Leben war mir endlich zurückgegeben.*“ (Daoud, 2013, S. 117) Daouds Formulierungen scheinen Fanons Annahmen zur Gewalt zu bestätigen. Mutter und Sohn scheinen wie befreit, scheinen ihren Frieden gefunden zu haben. Ihre Würde scheint wiederhergestellt zu sein. Dies ist jedoch ein Trugschluss. Am Ende des Romans wird nämlich deutlich, dass der Bruder des ermordeten Arabers auch nach dem Racheakt beschädigt blieb. Er gründete keine Familie, lebte wie ein Aussätziger, wurde von seinen Mitmenschen gemieden und sprach dem Alkohol zu. Er hat nie mitgemacht. Im Befreiungskrieg schloss er sich als junger Mann nicht den Kämpfern an. Später kam es zu einer Reislamisierung der algerischen Gesellschaft, doch der Bruder des ermordeten Arabers blieb gottlos. Er war intelligenter und autonomer als normal angepasste Gleichaltrige. Die Autonomie hatte den Preis der Einsamkeit bzw. der sozialen Isolierung. Langfristig hat der Racheakt nicht zur Befreiung, sondern zur Vertiefung der Beschädigung geführt. Der Romanprotagonist litt noch im Alter darunter, dass er anders als der Mörder seines Bruders unbestraft blieb. Und das führt zur Antwort auf Fanon. Gewalt hat keine heilende Wirkung. Koloniale Verbrechen sollten mit rechtsstaatlichen Mitteln geahndet werden. Meursault hat bei Camus die Todesstrafe erhalten. Rache führt nur kurzfristig zu einer Befreiung. Sie verwandelt Opfer in Täter. Die Verstrickung in einen Schuldzusammenhang führt nur zu weiteren Beschädigungen. Daoud's Roman demonstriert, dass Fanon und Sartre in der Gewaltfrage politisch geirrt haben. Sie sind einen Schritt zu weit gegangen. Das ändert aber nichts am Grundsätzlichen. Es war wie gesagt das Recht der Kolonialiserten, sich gegen die koloniale Gewalt zu wehren. Wenn die Kolonialherren das Land nicht freiwillig verließen, dann war Widerstand rechters. Ideal wäre ein gewaltfreier Widerstand, der zu seinem Ziel führt. Gewaltloser Widerstand wäre also wünschenswert. Menschliches Handeln ist

de facto nicht immer ideal. Die koloniale Gewalt und Repression produzierten Wut, Aggression und oft sogar Hass. Es ist daher ratsam, eine gewisse Nachsicht zu üben, wenn es zu Gewalthandlungen im Widerstand gegen die Kolonialmächte kam. De Beauvoirs und Sartres Duldung von Gewalthandlungen in der algerischen Befreiungsbewegung sollte man ebenfalls mit Nachsicht behandeln. Wenn Sartre in seinem Vorwort zu *Die Verdammten dieser Erde* darüberhinaus Gewalt nicht nur tolerierte, sondern pries, dann war er moralisch nicht mehr richtig orientiert. Barbarische Akte, die sich offensichtlich über sämtliche moralischen Standards hinwegsetzen, sind immer zu verurteilen. Wenn beispielsweise ein junger palästinensischer Mann am Damaskus-Tor in der Altstadt von Jerusalem wahllos jüdische Passantinnen und Passanten mit einem Messer niedersticht, ist das kein berechtigter Widerstand gegen die israelische Besetzung der Palästinensergebiete, sondern ein barbarischer Akt, der als Mord juristisch verfolgt werden muss. Es war ein Großverbrechen, dass viele französische Zivilistinnen und Zivilisten, deren Familien schon einige Generationen in Algerien lebten, nach der Befreiung Algeriens ermordet und vertrieben wurden. Nichts wurde dadurch besser. Sartre wusste, dass Rache den Opfern mehr schadet als nutzt. In *Die Fliegen* stiftete Elektra ihren Bruder an, ihre Mutter und ihren Stiefvater zu töten, weil diese ihren Vater, den König Agamemnon umgebracht hatten. Orest tat, was sie wollte, und tötete daraufhin Klytämnestra und Ägist, was Elektra immer verzweifelter und verstörter werden ließ.<sup>124</sup> Die Rache brachte Elektra keinen Frieden nach erlittenem Unrecht. Wegen des Schicksals von Elektra kann man *Die Fliegen* ins Feld führen, wenn man Kritik an Sartres Vorwort zu *Die Verdammten dieser Erde* üben will. Sartres Einsatz für die Befreiungsbewegungen in den französischen Kolonien war Ausdruck eines richtigeren politischen Bewusstseins, es war aber nicht ganz richtig, weil er Fanon darin folgte, dass Gewalt eine befreiende Wirkung für die Kolonialiserten hätte. Achille Mbembe hat auf dem Boden von Fanons Gewalttheorie in diesen Tagen noch einmal die Frage nach der schöpferischen Kraft der antikolonialen Gewalt gestellt und folgendes Fazit gezogen: „Als herausragender Augenblick der Erstehung des Neuen zielte die regenerierende Gewalt der Dekolonisierung auf die Schaffung neuer Lebensweisen. Sie hatte etwas Unberechenbares. Wegen dieser Unberechenbarkeit war sie ihrem Wesen nach unvorhersehbar. War sie erst einmal freigesetzt, konnte sie unbeherrschbar werden. Aus dieser Perspektive konnte sie zugleich Rettung und

<sup>124</sup>Vgl. Sartre, 1947.

*Verderben bringen.*“ (Mbembe, 2016, S. 142) Auf dem afrikanischen Kontinent brachte sie Verderben. Mbembe, der sich fragt, *„ob sich noch verhindern lässt, dass die Ausbeutung der Erde in absoluter Zerstörung endet“* (Mbembe, 2016, S. 33), führt zuweilen den Begriff des „Endkampfes“ im Munde und es drängt sich der Verdacht auf, dass er das Konzept der „schöpferischen Gewalt“ von Fanon in diesem Rahmen aktualisieren möchte. Es wäre besser, Mbembe in diesem Punkt zu kritisieren als ihm Antisemitismus vorzuwerfen.

## 5.2 De Beauvoir im Alter

De Beauvoir tat sich schwer mit dem Altwerden. Sie beklagte sich in den beiden Jahrzehnten nach dem Krieg immer wieder über das Älterwerden und trauerte ihrer verlorenen Jugend nach.<sup>125</sup> Ihr und Sartre war es als öffentliche Intellektuelle nicht mehr möglich, so richtig zu leben, wie es ihnen in den 1930er Jahren vergönnt war. De Beauvoirs mit dem Altwerden unversöhnter Zustand war Bestandteil des Verlusts des richtigeren Lebens. Aber als es dann so weit war und de Beauvoir eine alte Frau wurde, hat sie schließlich doch die Fähigkeit entwickelt, sich mit dem Alter zu arrangieren und ein zufriedenstellendes Leben zu führen. Als Intellektuelle beschäftigte sie sich intensiv mit dem Alter. Sie hatte kategorisch eine schlechte Meinung über dasselbe. Die in der Gesellschaft vorwaltenden klischeehaften positiven Bilder vom Alter ließ sie nicht gelten: *„Man sieht, dass mit einem Vorurteil radikal aufgeräumt werden muss: mit der Vorstellung, das Alter bringe heitere Gelassenheit.“* (de Beauvoir, 1970, S. 416) Der alte Mensch sei vielmehr *„ein vermindertes Individuum, das darum kämpft, ein Mensch zu bleiben: es gibt alte Menschen, die eine solche Definition ablehnen.“* (de Beauvoir, 1970, S. 417) Der Verlust des Menschseins ist das eine Extrem. Der unter Krankheiten und Altersarmut leidende, von seiner Umwelt nicht mehr geachtete und verlassene Greis – solche Beispiele ließen sich für de Beauvoir noch massenhaft in der Gegenwartsgesellschaft finden. De Beauvoir benannte auch das andere Extrem: *„Dennoch ist die Hypothese, die ich zu Beginn dieses Kapitels andeutete, nicht gänzlich zurückzuweisen: es kommt vor, dass die Disqualifizierung des alten Menschen einhergeht mit einer Bereicherung und einer Befreiung.“* (de Beauvoir, 1970, S. 417) De Beauvoir fand in ihrer gründlichen Studie über *Das Alter* Fallbeispiele für beide Extreme. Manche Künstler, wie z.B. Michelangelo, waren im Alter über sich selbst hinausgewachsen. Ich möchte anhand der letzten

125Vgl. de Beauvoir, 1963.

autobiographischen Schrift *Alles in allem* demonstrieren, dass de Beauvoir das Alter zwar nicht als Befreiung empfand, aber ganz gut mit ihm leben konnte. In ihrer Studie über das Alter befasste sie sich u.a. mit der Passivität und Langeweile von Rentnerinnen und Rentnern: *„Eine begrenzte Zukunft, eine erstarrte Vergangenheit – das ist die Situation, der sich der alte Mensch gegenüber sieht. In zahlreichen Fällen lähmt sie seine Aktivität. Alle seine Pläne wurden entweder verwirklicht oder aufgegeben, das Leben liegt abgeschlossen hinter ihm; nirgends wird er mehr gebraucht: er hat nichts mehr zu tun.“* (de Beauvoir, 1970, S. 324); *„Nichts mehr wollen, nichts mehr tun heißt, sich selbst zu der verhängnisvollen Apathie verurteilen, in die so viele Rentner und Pensionäre verfallen. Unglücklicherweise ist es jedoch schwierig, neue Anlässe zum Handeln zu finden, wenn einem die frühere Tätigkeit versagt ist. Nur selten kommt es vor, dass jemand in der Muße des Ruhestands eine bisher unterdrückte Begabung entfalten kann, oder unerwartete Möglichkeiten in sich entdeckt.“* (de Beauvoir, 1970, S. 387) Die Unfähigkeit von vielen alten Menschen in der westlichen Zivilisation, sich sinnvoll zu beschäftigen, hing für de Beauvoir mit der Leere zusammen, die eintrete, sobald die Berufstätigkeit entfällt.<sup>126</sup> Das kann man sich so erklären: im kapitalistischen Betrieb widersprechen die geforderten Tätigkeiten zumeist den eigenen Bedürfnissen von Arbeiterinnen und Arbeitern und Angestellten und sind deshalb mit Marx als entfremdete Arbeit zu bezeichnen.<sup>127</sup> Sie müssen das Eigene unterdrücken, weil sie die Anordnungen der Vorgesetzten befolgen müssen und ihre Arbeit häufig nicht nach eigenen Vorstellungen gestalten können. Wer dauerhaft das Eigene unterdrücken muss, wird leer. Den vielen Rentnerinnen und Rentnern wurde im Laufe ihres Lebens das Eigene zum Fremden. Da sie schließlich kein Eigenes mehr haben und leer geworden sind, wissen viele der Alten nicht, was sie mit ihrer Zeit anfangen sollen. Solche Probleme hatte de Beauvoir nicht. Sie musste niemals einer entfremdeten Arbeit nachgehen und konnte bald nach dem Krieg von den Einnahmen, die ihr der Verkauf ihrer Bücher einbrachte, gut leben. Die Schriftstellerei war ihre Berufung. Sie hatte der Menschheit

<sup>126</sup>Vgl. de Beauvoir, 1970, S. 394.

<sup>127</sup>„Erstens, dass die Arbeit dem Arbeiter äußerlich ist, d.h. nicht zu seinem Wesen gehört, dass er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert. Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Hause. Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, Zwangsarbeit. Sie ist daher nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein Mittel, um Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen. Ihre Fremdheit tritt darin hervor, dass, sobald kein physischer oder sonstiger Zwang existiert, die Arbeit als eine Pest geflohen wird.“ (Marx, 1844, S. 60)



Relevantes zu sagen und war nicht leer. Ihre beiden wichtigsten politischen Kämpfe hatte sie im Erwachsenenalter in der Resistance und im Algerien-Krieg ausgefochten. Anders als Anton Bruckner, der am Sterbebett sein Meisterwerk komponierte, hatte sie ihre beiden bedeutendsten Werke (*Das andere Geschlecht*; *Die Mandarins von Paris*) schon in jüngeren Jahren publiziert. De Beauvoir war sogar der Auffassung, dass sich viele Schriftstellerinnen und Schriftsteller im Alter nur wiederholen würden.<sup>128</sup> Wenn die großen Lebensaufgaben bereits erledigt waren, stellt sich die Frage, wie man seine Zeit im Alter sinnvoll ausfüllen kann. Darüber schrieb de Beauvoir in *Alles in allem*. Sie verfasste neue Bücher. Im fortgeschrittenen Alter schrieb sie u.a. den letzten Band ihrer Autobiographie und das große Werk über das Alter. Sie wiederholte sich dabei kaum. Ihre klugen Reflexionen über das Alter seien noch heute Lehrerinnen und Lehrern von Altenpflegeschulen zur Lektüre empfohlen. Alleine ihre Auseinandersetzung mit dem Umgang mit alten Menschen in verschiedenen Stammesgesellschaften verdient noch heute eine Würdigung. Sie räumte mit dem Vorurteil auf, dass man in Stammesgesellschaften alte Menschen, die unselbständig werden, grundsätzlich sterben lasse. Sie zeigte, dass es auch Beispiele dafür gibt, dass alte Menschen in Stammesgesellschaften bis zum Tod liebevoll gepflegt werden. Sie demonstrierte somit, dass es in dieser Hinsicht keine anthropologischen Universalien gibt, dass die Gesellschaften des Homo Sapiens schon immer pluralistisch waren. Noch heute müssen die Steinzeitmenschen in Teilen der Psychologie dafür herhalten, die heutige Fremdenfeindlichkeit, das Patriarchat usw. zu erklären. De Beauvoir bewies mit ihrer Studie über den Pluralismus in den Stammesgesellschaften, dass solche Schlüsse Trugschlüsse sind. De Beauvoir blieb im Alter politisch. Sie engagierte sich zusammen mit Sartre in politischen Kämpfen, wie z.B. im Vietnam-Krieg, aber nicht mehr innerlich so beteiligt, wie in der Resistance und im Algerien-Krieg. Sie gestand, dass sie nicht zu den Intellektuellen gehörte, die der Mai 1968 nachhaltig erschüttert hatte.<sup>129</sup> De Beauvoir schilderte in *Alles in allem*, was aus ihren früheren Freundinnen und Freunden geworden war. Einige von ihnen waren gescheitert und im Alter massiv beschädigt. Manche waren dem Alkohol verfallen, so etwa ihre Bekannte Camille, nachdem ihr Lebenspartner, der Theaterregisseur Charles Dullin, gestorben war. Die Zukunft hatte ihnen nichts Gutes gebracht. De Beauvoir konnte die massiven Beschädigungen einiger ihrer Altersgenossinnen nicht gut ertragen und hatte

<sup>128</sup>Vgl. de Beauvoir, 1970, S. 341-347.

<sup>129</sup>Vgl. de Beauvoir, 1972, S. 217.

deshalb das Bedürfnis, mit jungen Menschen zu verkehren. Erst vor dem Hintergrund des körperlichen und geistigen Verfalls einiger ihrer Weggefährtinnen kann man ermessen, wie sehr de Beauvoir von solchen Beschädigungen verschont geblieben und es ihr gelungen war, richtiger mit dem Alter umzugehen. Wahrscheinlich war de Beauvoir über die Jahre ebenfalls alkoholabhängig geworden, aber die damit häufig verbundenen Verwahrlosung und Verwirrung blieben ihr erspart. Sie reiste auch im Alter für ihr Leben gerne. Sie entdeckte Neues und entdeckte Altes wieder. Sie nahm im Alter weiterhin am kulturellen Leben teil, wobei ihr nunmehr das Theater am wenigsten bedeutete.<sup>130</sup> De Beauvoir behielt also viele ihrer Interessen. Als Resümee aus der Pflege ihrer zahlreichen Interessen zog sie folgende Bilanz:

„So bilde ich mich also auch weiterhin fort. Bin ich jetzt besser oder schlechter informiert als früher? Ich höre nicht auf zu lernen, aber der Lernstoff entwickelt sich so schnell, dass meine Unkenntnis im gleichen Tempo zunimmt. Zudem entschwindet aus meinem Gedächtnis ein großer Teil des Wissens, das ich aufgespeichert hatte. Besonders von dem Wissen, das ich mir zwischen meinem 25. und meinem 50. Lebensjahr angeeignet hatte, ist vieles mir verlorengegangen: fast alles, was ich in Mathematik, Latein und im Griechischen wusste. Von den philosophischen Systemen, die ich früher studiert habe, sind mir nur noch die großen Linien erinnerlich, und die Werke, die ihnen während der letzten zwanzig Jahre gewidmet worden sind, habe ich nicht gelesen. In der Literatur fühle ich mich den Autoren, die ich liebe, immer noch sehr nahe. Auf den Gebieten der Malerei und der Musik habe ich nie aufgehört, meine Kenntnisse zu bereichern und zu vertiefen: selbst in den letzten zehn Jahren habe ich noch vieles dazu erworben. Insgesamt sehe ich meine Situation in der Welt heute sehr viel klarer als mit vierzig. Ich verstehe die Struktur der Gesellschaft sowie den Ablauf der Geschichte besser; ich

130,„Ich gehe sehr viel seltener ins Theater als ins Kino. Im Kino gibt es eine vollkommene Homogenität des verwendeten Materials, der vom Auge als Analogon der Wirklichkeit, deren Evidenz sie haben, wahrgenommenen Bilder. Ich kann mich ganz in das Imaginäre hineinbegeben und dem Film folgen, ohne mich auch nur einen Augenblick von ihm entfernen zu müssen. Auf der Bühne scheint mir die Beziehung zwischen dem Imaginären und der Wirklichkeit zu hinken. Niemals ist das Spiel aller Akteure vollkommen: hinter der von ihnen verkörperten Gestalt erkenne ich den Komödianten. Die Dekorationen, die Kostüme, das sonstige Zubehör – alles ist in seiner materiellen Kontingenz vorhanden und führt mich ins Alltagsleben zurück, aus dem auf die eine oder andere Art der Text mich herauslösen will. Er zieht mich einen Augenblick lang in eine fiktive Welt, bald aber bin ich wieder in dieser hier: eben im Theater. Selbst wenn das Stück mich durchaus zufriedenstellt und die Inszenierung ein voller Erfolg ist, fühle ich mich immer vor der falschen Tür.“ (De Beauvoir, 1972, S. 201)

entziffere die Intentionen und Reaktionen der Individuen genauer.“ (de Beauvoir, 1972, S. 217)

Solch brillanten Reflexionen kann nur durchführen, wer nicht leer geworden ist. De Beauvoir wurde nicht so passiv und apathisch, wie viele Rentnerinnen und Rentner, weil sie ein Eigenes hatte, das sie auch im Alter nicht verloren hat. De Beauvoir lebte im Alter weitgehend nach dem Lustprinzip, ohne dabei ein unsoziales Wesen zu werden. Sicher ist ihr hie und da auch einmal langweilig geworden, aber insgesamt wusste sie sich zu beschäftigen. Nach einem aufregenden Leben hatte sie sich mehr Ruhe verdient. Zwar war das Alter für de Beauvoir keine Befreiung, aber doch eine Herausforderung, die sie besser bewältigen konnte als einige ihrer Mitstreiterinnen und Mitstreiter. Die vielen selbstentfremdeten Menschen können von de Beauvoir lernen, wie man ein Eigenes entwickelt und wie man es im Alter konserviert. Anhand ihrer schriftlichen Zeugnisse und anhand ihrer gemeinsamen politischen Kämpfe mit Sartre kann man ablesen, dass de Beauvoir bis ans Ende ihrer Tage an ihren politischen Idealen festgehalten hat. Ihr radikaler Humanismus (auch und gerade für Frauen) hatte einen langen Atem. Die Beharrlichkeit dieses Humanismus hätten manche 68er in Deutschland von ihr lernen können. Dass sie niemals vom radikalen Humanismus abgelenkt hat, ist ein bedeutsamer Aspekt richtigeren Lebens. De Beauvoir hat sich meines Wissens im Alter kaum selbstkritisch über den Verlauf ihres Lebens geäußert. Aus meiner Sicht gab es auch nur in einem Punkt ernsthaften Grund zur Reue (darauf komme ich unter 3.3 zurück). Vielmehr hoffe ich, gezeigt zu haben, dass de Beauvoir Grund hatte, mit einigem Stolz auf ihr bemerkenswertes Leben zurückzublicken.

### **5.3 Sartre und das Schreiben**

Auf der einen Seite fühlen sich heute mehr Menschen denn je berufen, sich als Schriftstellerinnen und Schriftsteller zu betätigen. Die Qualität der vielen Druckerzeugnisse auf dem Buchmarkt ist unterschiedlich. Es kommt auch viel Schund heraus. Auf der anderen Seite ist es unüblich geworden, so eine Korrespondenz zu führen, wie es einst Thomas Mann und Hermann Hesse taten. Tagebuchführen ist aus der Mode gekommen. Üblicherweise schreiben sich die Gegenwartsmenschen einige wenige Sätze mit dem Smart-Phone. Dieser oberflächliche Austausch von Zeichen in den sogenannten sozialen Medien hat keine Ähnlichkeiten mit den Briefwechseln von bedeutenden Persönlichkeiten in Zeiten, die

einem vorkommen, als wären sie Lichtjahre entfernt. Sartre konnte sich ein Leben ohne Lesen und Schreiben nicht vorstellen. Schon als Kind war er den Umgang mit Büchern gewohnt. In seiner autobiographischen Schrift über seine Kindheit sagte Sartre dazu: *„Ich habe mein Leben begonnen, wie ich es zweifellos beenden werde: inmitten von Büchern. Im Arbeitszimmer meines Großvaters lagen sie überall; es war verboten, sie abzustauben, mit Ausnahme eines Tages im Jahr, vor dem Semesterbeginn im Oktober. Ich konnte noch nicht lesen, aber ich verehrte sie bereits, diese aufgerichteten Steine.“* (Sartre, 1964, S. 24) Durch den Großvater ermutigt „las“ Sartre als Kleinkind Weltliteratur, wie z.B. Madame Bovary, freilich ohne sie im Geringsten zu verstehen. Nachdem er das Schreiben gelernt hatte, ging er bald dazu über, eigene Texte zu verfassen. Er schrieb sogar einen „Roman“, zu dem er als Erwachsener nur noch auf ironische Weise Stellung beziehen konnte (offengestanden sind seine ausführlichen Reflexionen über den Schreibprozess in der Kindheit für Leserinnen und Leser eher langweilig). Beim Schreiben war er freilich geblieben. Das Schreiben wurde im Erwachsenenalter zu Sartres zweiter Natur. Seine Bestimmung lag im Schreiben. Sartre verfasste u.a. Theaterstücke, Romane, philosophische Werke, Essays, Drehbücher und Biographien. Sartre war es zur Gewohnheit geworden, in Straßencafés zu sitzen und zu schreiben: *„Sartre arbeitete gern in öffentlichen Räumen, wo es laut und hektisch zuing.“* (Bakewell, 2016, S. 26) Für den öffentlichen Intellektuellen Sartre wurde ein solches Unterfangen später unmöglich. Die Caféinhaber erlaubten ihm und de Beauvoir, sich in den ersten Stock des Cafés zurückzuziehen. Sartre schrieb unermüdlich, aber es wäre falsch zu behaupten, dass ihm das Schreiben zum Lebensersatz geworden wäre. Sartre war kein Stubenhocker. Wie hier dargestellt, war das existenzialistische Leben von de Beauvoir und Sartre weit mehr als ihre Schriftstellertätigkeit. Nur in den 1950er Jahren, in denen Sartre in eine existenzielle Krise geraten war, nahm das Schreiben pathologische Züge an. Das Schreiben wurde zu einer Obsession, bei deren Verrichtung Sartre massiv unter Drogen stand: *„Sartre war völlig überarbeitet, und Simone machte sich Sorgen um ihn. Über ein Jahr hatte er übermäßig angestrengt geschrieben und litt unter hohem Blutdruck. Der Arzt hatte ihm einen langen Erholungsurlaub auf dem Lande verordnet; aber er schluckte nur noch mehr Tabletten.“* (Madsen, 1977, S. 194); *„Dieses Problem quälte ihn die nächsten drei Jahre, fesselte ihn bis zu zehn Stunden täglich an seinen Schreibtisch. Schließlich schluckte er Amphetamine, bis zu zwanzig pro Tag: >Die Amphetamine verhalfen*

*mir zu einer Geschwindigkeit des Denkens und des Schreibens, die mindestens dreimal so hoch war wie mein normaler Rhythmus, und ich wollte schnell sein.“* (Madsen, 1977, S. 208) Dies sind deutliche Anzeichen dafür, dass Sartre unter den Folgen des letzten Krieges litt, dass er mit der Rolle als öffentlicher Intellektueller überfordert war und dass die Entfremdung mit de Beauvoir in diesem Lebensabschnitt seine Krise verstärkte. Bakewell lässt sich aufgrund solcher Eskapaden über die angeblich mangelnde Qualität der Schriften von Sartre aus. Sie behauptet, dass er sich in der Sache meistens geirrt habe, dass er seine Texte angeblich nicht Korrektur las und überarbeitete und dass die Schriften in ihrer Ausführlichkeit für das Publikum kaum lesbar gewesen seien.<sup>131</sup> In dieser Einseitigkeit sind all diese Vorwürfe unberechtigt. Bakewell hat das Lebenswerk von Sartre entwertet. Das von ihr entworfene Bild von Sartres Schriften ist nicht haltbar. Es lohnt auch im 21. Jahrhundert, sich mit den Schriften von Sartre auseinanderzusetzen. Die heutigen Menschen können von einem Gelehrten wie Sartre lernen, dass das Schreiben kein Selbstzweck ist, sondern eine spezifische Weise des in der Welt seins und seine Freiheit in der Welt auszudrücken. Aufrichtig über sich selbst zu schreiben, kann eine Form von Selbstreflexion sein. Nicht jeder Mensch hat die Begabung zum Schriftsteller. Auch hier gilt: nur Übung macht den Meister. Ich werde in der Studie über das ökologische Denken von Erich Fromm zeigen, dass das Erlernen einer Kunst Disziplin voraussetzt. Bei de Beauvoir war das Schreiben ein Lernprozess. Sie hat in den 1930er Jahren einige Anläufe nehmen müssen, bis ihre Romane qualitativ so hochwertig waren, dass sie einen Verleger fand und zu einem Erfolg wurden.<sup>132</sup> Gleichwohl ist Schreiben nur eine Art künstlerischer Betätigung unter anderen. Daher sei literarische Tätigkeit nur denen empfohlen, die die Muße dazu haben. Dennoch möchte ich Leserinnen und Lesern ans Herz legen, das Verfassen von ausführlichen Briefen und das Tagebuchführen wiederzuentdecken. Beides waren für Sartre und de Beauvoir Aspekte richtigeren Lebens, die heute durch das Handy weitgehend verloren gegangen sind.

#### **5.4 Die lebenslange Liebe und Freundschaft von de Beauvoir und Sartre**

<sup>131</sup>Vgl. Bakewell, 2016.

<sup>132</sup>Vgl. Korbik, 2018, S. 149-187.

Axel Madsen hat 1977 ein Buch über die „ungewöhnliche Liebe“ von de Beauvoir und Sartre veröffentlicht.<sup>133</sup> Hier wird die These vertreten, dass es Madsen nicht gelungen ist, die einzigartige und bewundernswerte Freundschaft und Liebe der beiden adäquat zu würdigen. De Beauvoir wurde von ihm verniedlicht. Er nannte sie entweder beim Vornamen oder wie Sartre Biber und stellte so eine Intimität her, die ihm nicht zukam. Sartre wurde dagegen Sartre genannt. De Beauvoir wurde von Madsen im Gegensatz zu Sartre als chronisch eifersüchtig dargestellt. De Beauvoir erschien so bei Madsen teilweise in der traditionellen Frauenrolle, zu der sie in *Das andere Geschlecht* Abstand nahm. Wenn man aber dem Leben von de Beauvoir als Biograph gerecht werden will, kommt man nicht um die Erkenntnis umhin, dass sie sich in vielerlei Hinsicht von der bürgerlichen Frauenrolle in der Gesellschaft emanzipiert hatte und ihrer Zeit weit voraus war. Sartre war ihr gegenüber nicht der Macho, der sie unterdrückte und an ihrer Entfaltung hinderte, sondern ein gleichberechtigter Lebenspartner, der sie in ihren emanzipatorischen Bestrebungen unterstützte und förderte. Sartre wollte eine so selbständige, intelligente und mutige Frau an seiner Seite. Die beiden wollten neue Beziehungsformen ausprobieren, weil ihnen die traditionelle Geschlechterteilung in der bürgerlichen Ehe mit ihren Freiheitsvorstellungen unvereinbar vorkam. Sie nahmen sich beide die Freiheit, Liebesbeziehungen und erotische Abenteuer einzugehen, wenn ihnen der Sinn danach stand. Die sexuelle Freizügigkeit war Teil ihrer antibürgerlichen Haltung, die Züge eines Experiments trug. In *Sie kam und blieb* schilderte de Beauvoir eine Dreiecksbeziehung, die am Ende auch deshalb scheiterte, weil die Partnerin eines Mannes seine Liebesbeziehung mit ihrer jüngeren Freundin nicht mehr ertragen konnte und die Freundin schließlich umbrachte. *Sie kam und blieb* ist ein Roman mit biographischen Bezügen geworden.<sup>134</sup> Die Dreierbeziehungen von de Beauvoir und Sartre mit ehemaligen Schülerinnen und Schülern sind auch in der Realität gescheitert. Sowohl de Beauvoir als auch Sartre litten in einigen Fällen darunter, wenn der Andere Liebesbeziehungen mit dritten Personen einging. Ich hatte bereits am Beispiel der Liebesbeziehungen von de Beauvoir mit Nelson Algren und mit Claude Lanzmann gezeigt, dass Sartre auch aufgrund der Entfremdung von de Beauvoir in den 1950er Jahren kurz vor einem Zusammenbruch stand. Das ist aber nicht die ganze Wahrheit. In Wirklichkeit litten Nelson Algren und Claude Lanzmann darunter, dass sie bei de Beauvoir immer nur an zweiter Stelle hinter Sartre standen.

<sup>133</sup>Vgl. Madsen, 1977.

<sup>134</sup>Vgl. de Beauvoir, 1943.

De Beauvoir hatte Schuldgefühle ihnen gegenüber. In einem Interview mit Alice Schwarzer reflektierte sie ihre Beziehung zu Sartre und kam dabei zu folgenden Schlüssen: *„dritte Personen, in Sartres Leben wie in meinem, wussten von Anfang an, dass es da eine Beziehung gab, welche diejenige, die man mit ihnen hatte, erdrücken würde. Das war oft nicht sehr angenehm für sie. Unsere Beziehung ging wirklich ein wenig auf Kosten dieser Dritten. Also ist diese Beziehung durchaus zu kritisieren, denn sie schloss ja manchmal ein, dass man sich den Leuten gegenüber nicht sehr korrekt benahm.“* (de Beauvoir, zitiert nach Korbik, 2018, S. 90) Zumindest de Beauvoirs Liebesbeziehungen mit Algren und Lanzmann können kein Modell für richtigere Geschlechterverhältnisse sein, weil sie auf Kosten von Algren und Lanzmann gingen. Sartre sprach es aus: *„Ich habe nie so stark gespürt, dass unser Leben keinen Sinn mehr hat außerhalb unserer Liebe und dass nichts etwas daran ändert, weder die Trennungen noch die Verliebtheiten, noch der Krieg.“* (Sartre, zitiert nach Moeller, 2002, S. 99) Unter dieser Prämisse waren die Liebesbeziehungen mit Sartre und de Beauvoir für ihre anderen Partnerinnen und Partner stets unbefriedigend. De Beauvoirs und Sartres Verständnis einer freien Liebesbeziehung war für all die Liebhaberinnen und Liebhaber nicht gut, weil sie sich nicht damit abfinden konnten, dass sie immer nur die zweite Geige spielten. Gleichwohl war es richtiger, neue Beziehungsformen auszuprobieren – auch wenn sich herausstellte, dass sie an moralische Grenzen stießen.

De Beauvoir und Sartre haben im Laufe ihres langen Lebens sehr viel gemeinsam erlebt. Man kann kaum auflisten, was sie alles geteilt haben, nachdem sie sich kennengelernt hatten: Sie reisten unzählige Male zusammen ins Ausland, sie unternahmen gemeinsam Fahrrad- und Wandertouren in Frankreich, sie engagierten sich nach dem Zweiten Weltkrieg gemeinsam politisch, sie teilten viele Aspekte ihres Alltags als öffentliche Intellektuelle, sie schrieben sich beinahe täglich, nachdem Sartre zum Kriegseinsatz einberufen wurde, und sie hatten gemeinsame Freunde und Feinde. Vor allem schrieben beide zahlreiche Bücher, deren Manuskripte sie sich gegenseitig zeigten und verbesserten. Sie waren die wichtigsten Kritiker füreinander. Sartre sagte in einem Interview 1965:

„Es ist schwer zu sagen, was man einem anderen verdankt. In gewisser Weise danke ich ihr (de Beauvoir, T.S.) alles. Andererseits hätte ich selbstverständlich geschrieben, auch wenn sie nicht existiert hätte, da ich

schreiben wollte. Aber wie kommt es, dass das volle Vertrauen, das ich in sie setze, mir immer völlige Sicherheit gegeben hat? Eine Sicherheit, die ich nicht hätte, wenn ich allein geblieben wäre, es sei denn, ich wäre so mit Stolz vollgepumpt wie viele Schriftsteller. Ich bin es nicht, aber vielleicht auf anderen Gebieten. Wenn ich ihr ein Manuskript zeige, was ich immer tue, und wenn sie es kritisiert, werde ich zunächst einmal ärgerlich und werfe ihr Schimpfworte an den Kopf. Dann akzeptiere ich ihre Kommentare, immer. Nicht aus Gründen der Disziplin, sondern ich sehe, dass sie grundsätzlich zutreffen. Sie kommen nicht von außen, sondern zeigen ein absolutes Verständnis für das, was ich will, und gleichzeitig sind sie von einer Objektivität, die ich nicht aufbringen kann.“ (Sartre, zitiert nach Madsen, 1977, S. 192)

Die Kritik des jeweils anderen hat dazu beigetragen, dass ihre Schriften zum Schluss die Qualität besaßen, die sie zu epochalen philosophischen und literarischen Werken machten. De Beauvoir und Sartre waren einander lebenslange intellektuelle Gesprächspartner, die sich gegenseitig bereicherten und befruchteten. Aber auch das macht noch nicht ganz deutlich, was das Besondere ihrer Beziehung war. Sie entwickelten und teilten eine gemeinsame Philosophie der Freiheit, nach der sie lebten. Ihr Leben war die Anwendung ihrer philosophischen Gedanken in der Praxis. Ihre Freiheitsphilosophie hat ihnen ein aufregendes und reichhaltiges Leben geschenkt, das die Kritikerinnen und Kritiker, die de Beauvoir und Sartre nicht das Wasser reichen konnten, so in Staunen versetzte, dass sie es nicht adäquat zu würdigen wussten. Die Frage, was aus de Beauvoir und Sartre geworden wäre, wenn sie einander nicht begegnet wären, ist hypothetisch. Wahrscheinlich wären beide auch so beeindruckende Persönlichkeiten geworden. De Beauvoir fühlte sich einsam und unverstanden, bevor sie Sartre getroffen hatte. Es war ein großer Glücksfall der Geschichte, dass sie sich kennengelernt hatten und sich gegenseitig darin unterstützten, bedeutende philosophische und literarische Werke zu verfassen. Beide waren sich der Bedeutung des Anderen füreinander bewusst. Sie provozierten beide niemals eine endgültige Trennung voneinander. Sie stritten nach de Beauvoirs Angaben nur selten: *„In meinem Leben habe ich einen unbestreitbaren Erfolg zu verzeichnen: meine Beziehungen zu Sartre. In mehr als dreißig Jahren wir nur einen Abend uneins eingeschlafen.“* (de Beauvoir, 1963, S. 887) Ihre Aufrichtigkeit hat dazu beigetragen, dass sie sich niemals ganz fremd wurden. Folgende Textstelle aus *Der Lauf der Dinge* macht anschaulich, wie sehr sich de Beauvoir und Sartre durch



die gemeinsam verbrachten Jahre in Denken und Fühlen einander angenähert hatten:

„Wir haben einen gemeinsamen Vorrat an Erinnerungen, Kenntnissen, Vorstellungen hinter uns. Um uns die Welt zu erschließen, benutzen wir die gleichen Schlüssel, die gleichen Werkzeuge, die gleichen Schemata. Oft beendet der eine den Satz, den der andere begonnen hat. Wenn man uns eine Frage stellt, geschieht es, dass wir beide die gleiche Antwort formulieren. Von einem Wort, einem Gefühl, einem Schatten ausgehend, folgen wir dem gleichen inneren Weg und gelangen gleichzeitig zu einer Schlussfolgerung – mag es eine Reminiszenz, mag es eine Annäherung sein –, die einem Dritten völlig unerwartet vorkommen muss. Wir wundern uns nicht mehr darüber, wenn wir einander in unseren ureigensten Einfällen begegnen. Neulich las ich Betrachtungen, die Sartre um das Jahr 1951 niedergeschrieben hatte und die ich nicht kannte: Ich fand dort Stellen, die fast Wort für Wort in meinen Memoiren wiederkehren, welche etwa zehn Jahre später entstanden sind.“ (De Beauvoir, 1963, S. 887)

Natürlich idealisierte de Beauvoir ihre Beziehung mit Sartre, aber das bedeutet nicht, dass ihre Aussagen unaufrichtig waren. Der geschilderte Gleichklang zwischen de Beauvoir und Sartre hatte zur Voraussetzung, dass beide völlig gleichberechtigte Partner füreinander waren. Ihre Beziehung war nicht patriarchalisch strukturiert.<sup>135</sup> Für heutige kritische Intellektuelle besteht die Gefahr, dass ihnen nicht dieses einmalige Glück zuteil wird, eine verlässliche Mitstreiterin oder einen verlässlichen Mitstreiter für seine Anliegen zu finden. Das kann unter Umständen zu sozialer Isolation und sozialer Ächtung führen. Davor haben aber die meisten Menschen allergrößte Angst: *„Dieses Bedürfnis, mit anderen Menschen eins zu sein, ist seine stärkste Leidenschaft. Sie ist stärker als Sexualität und oft sogar stärker als der Wunsch zu leben. Es ist die Angst vor der Isolation und vor der Ächtung, und nicht die >Kastrationsangst<, die die Menschen veranlasst, das zu verdrängen, was tabu ist, weil dessen Gewahrwerden bedeuten würde, dass man andersartig, abgesondert*

<sup>135</sup>Trotzdem war Sartre nicht frei von patriarchalischen Frauenbildern. In einem Interview mit dem *Playboy* sagte er über de Beauvoir aus: *„Ich glaube, sie ist schön. Ich habe sie schon immer schön gefunden, auch damals, als ich sie zum erstenmal sah und sie einen entsetzlichen kleinen Hut trug. Ich wollte sie um jeden Preis kennenlernen, weil sie schön war, weil sie ein Gesicht hatte und es immer noch hat, das mich anzieht. Das Wunderbare an Simone de Beauvoir ist, dass sie den Intellekt eines Mannes und die Empfindsamkeit einer Frau besitzt. (...) In ihr habe ich alles gefunden, was ich mir nur wünschen konnte.“* (Sartre, zitiert nach Madsen, 1977, S. 247) Der Intellekt ist kein männliches Attribut und die Empfindsamkeit ist keine weibliche Eigenschaft.

*und daher von den anderen geächtet ist.“ (Fromm, 1985, S. 103) Erich Fromm rief dennoch zum kritischen Denken und zum Nonkonformismus auf. Diese setzten für ihn den Kosmopolitismus voraus: „In dem Maße wie jemand – aufgrund seiner eigenen intellektuellen und spirituellen Entwicklung – seine Solidarität mit der Menschheit empfindet, kann er auch die gesellschaftliche Ächtung ertragen, und umgekehrt. Die Fähigkeit dem eigenen Gewissen zu folgen, hängt davon ab, bis zu welchem Grad jemand über die Grenzen seiner eigenen Gesellschaft hinausgelangt und zum Weltbürger geworden ist.“ (Fromm, 1985, S. 104) Die zitierten Sätze von Fromm sprechen die Hoffnung aus, dass de Beauvoir und Sartre auch dann radikale Humanisten und Kosmopoliten geworden wären, wenn sie sich nicht getroffen hätten. Zusammen war das nonkonformistische Leben aber viel leichter und glücklicher. Es reicht oft nicht aus, sich dem abstrakten Ideal der Menschheit verbunden zu fühlen, wenn man dauerhaft gegen den Strom schwimmen will. Erfahrene Geschwisterlichkeit ist gerade in der heutigen Zeit, wo kritische Intellektuelle wieder marginalisiert werden, wo der radikale Humanismus immer weiter aus der Öffentlichkeit gedrängt wird, wo Antihumanismus und „Rechtspopulismus“ in Europa und auf der ganzen Welt wieder gesellschaftsfähig geworden sind, eine notwendige Bedingung zum Überleben jener kosmopolitischen Überzeugungen geworden, für welche de Beauvoir und Sartre idealtypisch standen. Richtiger Leben heißt nicht nur, für die Ideale des radikalen Humanismus einzutreten, sondern dies gemeinsam mit Gleichgesinnten zu tun. Eine Aufgabe der Selbsterhaltung ist für kritische Intellektuelle von heute, nach Schwestern und Brüdern im Geist zu suchen.*

Julia Korbik hat im Jahre 2018 ein Buch unter dem Titel *Oh, Simone! Warum wir Beauvoir wiederentdecken sollten* publiziert, in dem sie de Beauvoirs Eigenständigkeit und Unabhängigkeit gegenüber Sartre herauszuarbeiten sucht. Sartre und sein Werk werden in diesem Rahmen in einem schlechten Licht dargestellt. Sartre abwertende Aussagen befinden sich in Korbiks ganzem Text. Ein Beispiel wäre ein Zitat im Kontext Sartres Engagements in der Resistance während des Zweiten Weltkriegs. Bei Korbik heißt es: *„In der Widerstandsbewegung wird zwar seine gute Absicht anerkannt, gleichzeitig erscheint Sartre vielen dort jedoch unvorsichtig und übereifrig.“ (Korbik, 2018, S. 203) So unvorsichtig und unklug war Sartre nicht. Er hatte sehr wohl ein Gespür dafür, wie man sich verhalten musste, wenn man die nationalsozialistische Besetzung Frankreichs und den Zweiten*

Weltkrieg überleben wollte. Korbik unterschätzt Sartre in den meisten Zusammenhängen. Nach meinem Dafürhalten sollte man die Bedeutung Sartres für Leben und Werk von de Beauvoir ebenfalls nicht unterschätzen. Aus meiner Sicht ist es sinnvoll, Sartre so zu würdigen wie de Beauvoir, und umgekehrt. Sie haben gemeinsam eine Freiheitsphilosophie entwickelt und auf ihrer Grundlage ein gemeinsames Leben aufgebaut. Natürlich bestehen Unterschiede in der Philosophie von de Beauvoir und Sartre<sup>136</sup>, dennoch halte ich es für abwegig, Leben und Philosophie der beiden voneinander zu trennen. Beide haben auf Nachfrage die überragende Bedeutung des Anderen für das eigene Leben und Werk stets betont. Dass eine solch lebenslange Beziehung, wie die von de Beauvoir und Sartre, im 20. Jahrhundert möglich war, grenzt an ein Wunder. Leben und Werk von de Beauvoir und Sartre waren eine gemeinsame Leistung. Es wäre ein Fehler, die beiden ex post auseinander zu dividieren. Keiner war dem Anderen intellektuell überlegen; de Beauvoir und Sartre waren ebenbürtig. Sie haben durch ihr Leben demonstriert, dass gleichberechtigte Beziehungen zwischen Frau und Mann möglich sind. Ich empfehle den heutigen Generationen, sich mit dem Leben von de Beauvoir und Sartre auseinanderzusetzen, um von ihnen beispielhaft zu lernen, wie richtigere Geschlechterverhältnisse praktiziert werden können.

## 5.5 Keine Widerlegung

Zwar wurde nicht alles für richtig befunden, was sie gedacht und gemacht haben, aber dennoch wurde hier ein insgesamt positives Bild von de Beauvoirs und Sartres Leben gezeichnet. 1990 kamen die Briefe von de Beauvoir an Sartre bei Gallimard heraus.<sup>137</sup> Sie wurden erst nach dem Tod von de Beauvoir aufgefunden, und es dauerte eine ganze Weile, bis man ihre unleserlichen Briefe entziffern und veröffentlichen konnte. Die Briefe hatten viel Staub aufgewirbelt. Es hieß, dass in

<sup>136</sup>Ein Unterschied zwischen dem Existenzialismus von de Beauvoir und Sartre ist das Eintreten für die Lebensfreude bei de Beauvoir, die selbst in den Werken vor dem Zweiten Weltkrieg, wie z.B. *Der Ekel*, bei Sartre kaum vorzufinden ist. De Beauvoir schrieb in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*: „Daher verachtet das abstrakte Wollen des Revolutionärs jene konkrete Güte, die es sich zur Aufgabe macht, Eintagswünsche zu befriedigen. Indessen darf man nicht vergessen, dass zwischen Freiheit und Dasein eine konkrete Verbindung besteht; wollen, dass der Mensch frei ist, bedeutet wollen, dass es Sein gibt, bedeutet, die Enthüllung des Seins in der Daseinsfreude wollen. Der Gedanke einer Befreiung hat nur dann einen konkreten Sinn, wenn die Daseinsfreude in jedem Menschen und in jedem Augenblick bejaht wird. Die auf die Freiheit hin gerichtete Bewegung gewinnt in der Welt dadurch ihre konkrete, wirkliche Gestalt, dass sie sich zur Freude, zum Glück verdichtet. Wenn die Zufriedenheit eines Greises, der ein Glas Wein trinkt, nicht zählt, dann sind Produktion und Reichtum nur leere Mythen; sie haben nur dann einen Sinn, wenn sie zur lebendigen Freude des einzelnen führen.“ (de Beauvoir, 1955, S. 174)

<sup>137</sup>Vgl. de Beauvoir, 1990, Band 1 u. de Beauvoir, 1990, Band 2.

diesen Briefen die Schattenseiten ihres Paktes mit Sartre zum Vorschein kämen, dass das Idol des Feminismus vom Sockel gestürzt sei. Wenn dem so wäre, würde dies bedeuten, dass die Briefe de Beauvoirs an Sartre auch den Erkenntnissen dieser Studie zuwiderlaufen würden. Sie würden Adornos These erhärten, dass es kein richtiges Leben im falschen gebe. Woran wurde in den Briefen Anstoß genommen? Es ist die Art und Weise, wie de Beauvoir über andere Menschen schrieb. De Beauvoir urteilte vorschnell negativ über ihre Mitmenschen. Ihre Urteile waren teilweise hart, ablehnend, ungerecht, ja sogar brutal. Dies wurde in ihren täglichen Briefen an Sartre während seiner Stationierung als Soldat in einer meteorologischen Einheit vor dem Überfall der Wehrmacht auf Frankreich deutlich. Sie schrieb insbesondere immer wieder wütende Zeilen über ihre Liebhaberinnen Olga Kosakiewicz, Bianca Bienenfeld und Nathalie Sorokine. Wenn es Sartre de Beauvoir gleichtat, machte sich bei ihm irgendwann ein schlechtes Gewissen bemerkbar.<sup>138</sup> Nimmt man ihre Briefe an Sartre zum Maßstab, dann drängt sich der Eindruck auf, dass de Beauvoir wenig Zweifel an der Richtigkeit ihrer Urteile über ihre Mitmenschen hatte. Dazu ist zu sagen, dass de Beauvoir an Sartre aufrichtig und ohne innere Distanz zu ihren spontanen Impulsen schrieb. Die Briefe vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges bezeugen eine große Nähe und ein großes Vertrauensverhältnis zwischen de Beauvoir und Sartre. De Beauvoir brauchte Sartre nichts vormachen. Sie machte sich aufrichtig Sorgen um das Leben von Sartre. Ihre Liebe zu ihm brachte sie immer wieder leidenschaftlich zum Ausdruck. Sartres Briefe an sie waren etwas weniger emotional.<sup>139</sup> Es wurde aus den harten Urteilen über ihre Mitmenschen in den Briefen von de Beauvoir an Sartre geschlossen, dass ihre autobiographischen Schriften nicht ganz aufrichtig gewesen sein können, weil sie sich in ihnen versöhnlicher gegeben habe als es in der Realität der Fall gewesen wäre. Nach meinem Dafürhalten müssen die Memoiren nicht unbedingt aus einer Haltung der Unaufrichtigkeit verfasst worden sein. Aus meiner Sicht ist es eher wahrscheinlich, dass sich die Urteile über ihre Mitmenschen mit der Zeit abgemildert haben, dass das, worüber sie sich aufregte, Jahre später an Bedeutung verloren hatte. Aus diesem Grund scheint mir de Beauvoir in ihren vier autobiographischen Büchern häufig einen versöhnlichen Ton getroffen zu haben. Gleichwohl kann man vor allem die ungerechten Aussagen über ihre Schwester Héléne und ihre Kunst als

138Vgl. Sartre, 1983, Band 2.

139Vgl. Sartre, 1983, Band 1, Sartre, 1983, Band 2.

einen Charakterfehler von de Beauvoir darstellen. 1954 schrieb sie ohne jede Empathie an Sartre:

„Ich habe mit Mutter und Schwester zu Mittag gegessen und mit der Schwester einen getrunken. Schrecklicher denn je. Kein einziges Wort über meine Reise noch über Sie: sie hat mir eine Stunde lang die Machenschaften dargelegt, die in Paris angewandt werden, um einen Maler zu lancieren. Sie ist betrübt, weil sie erbärmliche Kritiken hat (>Die Kritiker meinen anscheinend, dass es eine Ausstellung wie jede andere ist! Ach! Die Leute haben keinen Mut<) und auch weil sie nichts verkauft hat, außer gezwungenermaßen dem Staat ein Bild. Aber das gibt sie nicht zu: sogar Mama gegenüber sagt sie, sie habe 4 Bilder verkauft. Greuze hat viermal >Verkauft< ausgehängt. Man darf niemandem gegenüber zugeben, dass man nicht verkauft. Sie sagt: >Ich glaubte, Mailand wäre schwerer zu erobern als Paris!< Und katastrophal ist, dass sie tatsächlich bereit sind, nach Griechenland zu fahren, falls wir hinfahren! Lionel (der Ehemann von Héléne, T.S.) ist schon weg, aber sie bleibt bis Freitag, und ich treffe sie heute Abend.“ (de Beauvoir, 1990, Band 2, S. 557-558)

Hier gibt es nichts zu verteidigen und zu beschönigen. De Beauvoir hat gegenüber Sartre nicht zugeben können, dass ihre Schwester eine bedeutende Künstlerin war, die später auch entsprechend Erfolg hatte. Solche Textstellen aus de Beauvoirs Briefen an Sartre haben ihre Schwester verletzt.<sup>140</sup> Dieser Charakterfehler de Beauvoirs stellt aber nicht das ganze Leben von ihr in Frage. De Beauvoir und Sartre war es vor dem Zweiten Weltkrieg gelungen, richtiger zu leben. Niemand behauptet, dass es in allen Aspekten immer ganz richtig gewesen ist. Die Launenhaftigkeit de Beauvoirs vor dem Krieg findet der Verfasser dieser Studie angesichts der Verbrechen, die in diesem Zeitalter begangen wurden, verzeihlich.

## 5.6 Jean-Paul Sartre heute

In der Gegenwart erscheinen hin und wieder Publikationen, in denen sich die Autorinnen und Autoren mit Sartre und seinen Werken befassen, aber im philosophischen Mainstream werden er und seine Theorien eher abgelehnt und zum Teil heftig kritisiert. Insbesondere seine radikale Freiheitsthese erfreut sich keiner

<sup>140</sup>Vgl. Korbik, 2018, S. 27-29.

Beliebtheit mehr. Im deutschsprachigen Raum versucht die Sartre-Gesellschaft, Leben und Werk von Sartre bekannt zu machen, an seine Theorien anzuknüpfen und in die aktuellen Diskurse zu integrieren. Die Sartre-Gesellschaft gab bis 2015 Jahrbücher heraus, die dem Werk von Sartre gewidmet waren. Die Jahrbücher sind im Peter Lang-Verlag erschienen und haben einen stolzen Preis. Das letzte Jahrbuch kostet gar mehr als fünfzig Euro. Unter diesen Voraussetzungen ist es schwierig, für das Werk von Sartre in der Öffentlichkeit zu werben. Ich möchte der Sartre-Gesellschaft den Vorschlag machen, ihre Jahrbücher so wie die Internationale Erich Fromm-Gesellschaft kostenlos im Internet zu veröffentlichen. Auf diese Weise kann es eher gelingen, Menschen für ihre Anliegen zu erreichen. Ich habe die Jahrbücher von 2012 ausgewählt, um an diesem Beispiel die Auseinandersetzung der Sartre-Gesellschaft mit Leben und Werk von Sartre kritisch zu würdigen. Die Jahrbücher von 2012 tragen den Titel *Reisende ohne Fahrschein*. Dieser Titel passt recht gut zu den Themen, die in dieser Studie verhandelt wurden. Tatsächlich befasst sich jedoch nur eine Autorin der Jahrbücher mit Sartres Reisen.<sup>141</sup> Ich habe zu zeigen versucht, dass man die ungezwungene Art und Weise, wie de Beauvoir und Sartre in den 1930er Jahren gereist sind als eine richtigere Art zu reisen bezeichnen kann. Die junge de Beauvoir und der junge Sartre waren in meinen Augen große Reisende, weil sie imstande waren, „unreduzierte Erfahrung“ mit dem Fremden zu machen und die rassistische Wahrnehmung des Fremden im Kolonialismus zu transzendieren. Durch das Reisen wurden de Beauvoir und Sartre zu Kosmopoliten. Zu den Erklärungen von Marie Minot möchte ich eine Ergänzung machen. De Beauvoir und Sartre reisten in ihrer Jugend gemeinsam mit bescheidenen Mitteln. Der Verzicht auf Luxus und Komfort war Teil ihres existenzialistischen Lebensgefühls. Es blieb wahrscheinlich nicht aus, dass die beiden schwarz fahren mussten, weil ihnen die Mittel für reguläre Fahrkarten fehlten. Der Ausdruck *Reisende ohne Fahrschein* bezieht sich womöglich nicht nur auf die fehlende Legitimation des Reisenden, sondern auch auf das existenzialistische Lebensgefühl, in dem eine gewisse Freude an dem Verstoß gegen bürgerliche Konventionen nicht abgeleugnet wurde. Der Aufsatz *Sartre und die Sowjetunion – ein Beispiel für Ethik in Situation* von Alfred Betschart dürfte einer der wichtigsten Beiträge der Jahrbücher sein.<sup>142</sup> Sartre wurden seine politischen Irrtümer häufig zum Vorwurf gemacht und als Grund für die

<sup>141</sup>Vgl. Minot, 2012, S. 11-36.

<sup>142</sup>Vgl. Betschart, 2012, S. 37-60.

Ablehnung seiner Philosophie angeführt. Ich hatte bereits oben demonstriert, dass Sartres Beziehung zur Sowjetunion immer ambivalent und keineswegs unkritisch war. Die Dinge liegen nicht so einfach, wie es sich einige Sartre-Kritikerinnen und Kritiker machten und machen. Sartre hoffte nach dem Tode Stalins auf demokratische Reformen in der UdSSR und hat entsprechende gesellschaftliche Tendenzen unterstützt. Sartre erkannte schließlich selbst, dass er Illusionen hinsichtlich der Sowjetunion hatte. Am Ende hat er mit der Sowjetunion ganz gebrochen. Die Komplexität Sartres Einstellungen und Handlungen gegenüber der Sowjetunion hat Betschart in besagtem Aufsatz differenziert herausgearbeitet. Betschart hat wichtige Aufklärungsarbeit geleistet. Es wird deutlich, dass für Teile der Sartre-Kritik die politischen Irrtümer Sartres nur ein Vorwand waren, um seine radikale Freiheitsthese loszuwerden. Mit der Freiheit, dem Zentralbegriff in der Philosophie von Sartre, befasst sich in den Jahrbüchern Vincent von Wroblewsky. Er unterscheidet zwischen einer ontologischen Freiheit und der empirischen Freiheit. Sartres radikaler Freiheitsbegriff bezog sich nach meinem Dafürhalten auf die empirische Freiheit. Die Kritik am radikalen Freiheitsbegriff fasst von Wroblewsky so zusammen: *„Sartres Freiheitsauffassung ist derart absolut und radikal, dass sie in der Konsequenz auf Beliebigkeit hinausläuft, alle Entscheidungen sind gleichwertig, und auf dieser Grundlage lassen sich weder eine Moral noch eine Ästhetik oder eine Kunsttheorie begründen. Diese Kritik findet sich von links bis rechts, bei kommunistischen ebenso wie bei bürgerlich-konservativen und/oder christlichen Autoren.“* (von Wroblewsky, 2012, S. 104) Von Wroblewsky teilt diese Kritik weitgehend und bezieht sich lieber auf einen eingeschränkten Freiheitsbegriff von Sartre aus späteren Jahren. Aber diese Vorwürfe stimmen nicht. Die radikale Wahlfreiheit in Situationen ist sehr wohl mit einer Verantwortungsethik vereinbar.<sup>143</sup> Das hat Sartre in *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* auch entsprechend dargelegt. Bei Sartre ist keineswegs alles beliebig. Das Gegenteil ist der Fall. In der heutigen Zeit scheint wieder die *Furcht vor der Freiheit* vorherrschend geworden zu sein.<sup>144</sup> Die automatische Anpassung an gesellschaftliche Entwicklungen und eine Flucht in den Konformismus scheinen für die Epoche des neoliberalen Kapitalismus typisch zu sein. Aus diesem Grund möchte ich dafür plädieren, dass die Menschen ihre empirische Freiheit wiederentdecken und lernen, ihre *Furcht vor der Freiheit* zu

<sup>143</sup>Vgl. Betschart, 2012, S. 56-60.

<sup>144</sup>Dazu auch das entsprechende Kapitel in meiner Studie über Erich Fromm in dieser Publikation.

überwinden. Deshalb ist Sartres Freiheits-Philosophie heute aktuell. Von Wroblewsky sympathisiert mit folgendem restringierten Freiheitsverständnis von Sartre, das er in reifen Jahren formuliert hat: *„Ich habe niemals aufgehört zu zeigen, dass jeder letztlich dafür verantwortlich ist, was man aus ihm macht, selbst dann, wenn ihm nichts anderes übrigbleibt, als diese Verantwortung auf sich zu nehmen. Ich bin davon überzeugt, dass der Mensch immer etwas aus dem machen kann, was man mit ihm macht. Heute würde ich den Begriff Freiheit folgendermaßen definieren: Freiheit ist jene kleine Bewegung, die aus einem völlig gesellschaftlich bedingten Wesen einen Menschen macht, der nicht in allem das darstellt, was von seinem Bedingtheitsein herrührt.“* (Sartre, zitiert nach von Wroblewsky, 2012, S. 117-118) Sartre kam zu dieser Einschätzung, weil er darüber nachdachte, was der Zweite Weltkrieg aus ihm gemacht hatte. Man tritt von Wroblewsky wohl nicht zu nahe, wenn man sagt, dass er diesen Freiheitsbegriff aus biographischen Gründen zu schätzen gelernt hat. In einer Demokratie und in Friedenszeiten können sich die Menschen mehr Freiheiten nehmen.

## 5.7 Zusammenfassung

Der Autor dieses Textes kam aus dem philosophischen Staunen nicht heraus als er die autobiographischen Schriften von Simone de Beauvoir das erste Mal las: dass so etwas möglich war. Dass Philosophinnen und Philosophen auch interessante, mutige Persönlichkeiten sein und ein spannendes, aufregendes Leben führen können, war ihm ein Novum. Das Leben und die Philosophie von de Beauvoir und Sartre bildeten eine Einheit. Sie postulierten theoretisch, dass der Mensch frei ist. In ihrer Lebenspraxis nahmen sie sich furchtlos all die Freiheiten, die ihnen aus ihrer Sicht zustanden. Sartre hatte richtig erkannt, dass der Mensch ein freies Wesen ist. In der kapitalistischen Gesellschaft werden den Menschen gewissermaßen künstliche sozioökonomische Zwänge auferlegt, die sie zumeist daran hindern, ein freies Leben zu führen. De Beauvoir und Sartre haben glaubwürdig gegen Unterdrückung, Versklavung und Ausbeutung politisch gekämpft und selbst die gesellschaftlichen Zwänge von sich abgeschüttelt, die sie an ihrer freien Entfaltung hinderten. Ihre selbstbestimmte und autonome Lebensführung in den 1930er Jahren beweist, dass in Friedenszeiten und in wohlhabenden Demokratien ein befreites Leben gelingen kann (dies ist aber nicht möglich, wenn Menschen infolge einer inhumanen Wirtschafts- und Sozialpolitik gesellschaftlich absteigen und sich die Partizipation am



gesellschaftlichen Leben nicht mehr leisten können). Besonders beeindruckend erscheint de Beauvoirs Emanzipation von der Rolle der bürgerlichen Frau. Sie war ihrer Zeit weit voraus. De Beauvoir und Sartre haben es trotz ihres eigenen emanzipatorischen Lebensentwurfs für notwendig gehalten, dass die kapitalistische Produktionsweise und das Patriarchat umgeworfen und abgeschafft werden müssen, damit alle Menschen in den Genuss eines freien und selbstbestimmten Lebens kommen können. Ihnen war bewusst, dass nicht alle Menschen imstande sind, gesellschaftliche Zwänge und gesellschaftlichen Druck konsequent und furchtlos zu ignorieren. Das war der Grund, weswegen de Beauvoir und Sartre vom „richtigen“, d.h. demokratischen Sozialismus träumten und ihre politischen Hoffnungen eher in die sozialistischen Länder pflanzten. Adorno war der Auffassung, dass die Menschen in der spätkapitalistischen Gesellschaft einen umfassenden Freiheitsverlust erleiden würden. Vieles in seiner Biographie spricht dafür, dass er auch persönlich glaubte, einen gravierenden Freiheitsverlust zu erleben: *„Das Leben lebt nicht.“* Besonders das Leben von Adorno während des Zweiten Weltkriegs im US-amerikanischen Exil und im Nachkriegsdeutschland war entsprechend unglücklich und unfrei. De Beauvoir und Sartre waren durch die politischen Megakatastrophen des Zweiten Weltkriegs ebenfalls beschädigt, aber ihre ungezwungene Lebensweise in Vorkriegszeiten demonstriert, dass ein freies Lebensgefühl ein sehr viel freieres Leben ermöglicht, als ein konsequentes Bewusstsein von der eigenen Unfreiheit. Habe den Mut, Dir die Freiheiten zu nehmen, die Du brauchst, um ein gutes Leben zu führen! Sartre rief mit seinem Freiheitsverständnis nicht zu unethischem Handeln auf. Weil der Mensch frei ist, ist er nach Sartre für sein Handeln verantwortlich. Er meinte vielmehr, dass die Menschen so frei sind, sich an der Barbarei nicht beteiligen zu müssen, dass sie unmenschliche Befehle nicht befolgen müssen, dass sie sich nicht alles gefallen lassen müssen, dass sie in allen Situationen eine Wahl haben. Aus diesem Grund ist der Existenzialismus ein Humanismus. Die richtigere Lebensführung von de Beauvoir und Sartre ist der Nachweis dafür, dass die meisten Menschen auch in einer falschen Gesellschaft die Wahl haben, richtiger oder falscher zu leben. Für beide war die Aufrichtigkeit eine notwendige Bedingung für eine richtigere Lebensweise. In *Das Sein und das Nichts* hat sich Sartre ausführlich mit der Unaufrichtigkeit befasst. Dort hat er die Unaufrichtigkeit wie folgt erklärt: *„Das kann für die Unaufrichtigkeit nicht gelten, wenn diese, wie wir gesagt haben, wirklich ein Sich-selbst-Belügen ist. Bei der Unaufrichtigkeit geht es zwar auch darum, eine*

*unangenehme Wahrheit zu verbergen oder einen angenehmen Irrtum als Wahrheit hinzustellen. Die Unaufrichtigkeit hat also scheinbar die Struktur der Lüge. Aber alles ist dadurch verändert, dass ich in der Unaufrichtigkeit mir selbst die Wahrheit verberge. Daher gibt es hier keine Dualität von Täuscher und Getäuschem.“* (Sartre, 1943, S. 122) Die spannende Frage ist, ob ein Mensch frei sein kann, wenn er unaufrichtig lebt und sich die Wahrheit vor sich selbst verbirgt. Sartre vertrat die Auffassung, dass die Unaufrichtigkeit eine Flucht vor dem Sein sei.<sup>145</sup> Das sich selbst Belügen trüge zwanghafte Züge und wäre demgemäß Ausdruck einer Unfreiheit. Nur ein Mensch, der die Wahrheit ertragen kann, kann in Freiheit leben. Das sagt Sartre in *Das Sein und das Nichts* zwar nicht explizit, aber eine solche These ist eine Implikation von seinen Ausführungen. Die Begriffe Aufrichtigkeit, Wahrheit und Freiheit verweisen aufeinander. Die Aufrichtigkeit wählte Sartre als Lebensziel, weil er in Wahrheit leben wollte. Lew Tolstoi sprach aus, was Sartre meinte: *„Frei ist ein Mensch nur dann, wenn er in der Wahrheit ist.“* (Tolstoi, 1908, S. 67) Zum Schluss bleiben schließlich noch die Fragen übrig, was Sartre unter dem Begriff der Wahrheit verstand und wie man die Wahrheit über sich selbst erkennen kann. Hier ist nicht der Ort, die Wahrheitstheorien aus dem 20. Jahrhundert zu referieren.<sup>146</sup> Sartre arbeitete mit der ontologischen Unterscheidung von An-sich-sein und dem Für-sich-sein.<sup>147</sup> Die Erkenntnis der Wahrheit über sich selbst setzte bei Sartre diese Unterscheidung voraus. Eine Ausarbeitung des komplizierten Verhältnisses von An-sich und Für-sich würde den Rahmen dieser Untersuchung jedoch sprengen. Der Clou seiner Philosophie ist aber, dass der Mensch die Wahrheit über sich selbst nicht erkennen könne:

„Auch wenn die Sprache mir enthüllt hat, dass der Andere mich für böse hält oder für eifersüchtig hält, werde ich nie eine konkrete Intuition meiner Bosheit oder meiner Eifersucht haben. Das werden immer nur flüchtige Begriffe sein, deren Natur es ist, mir zu entgehen: ich werde meine Bosheit nicht erfassen, sondern anlässlich dieser oder jener Handlung werde ich mir selbst entgehen, werde ich meine Entfremdung und mein Abfließen auf ein Sein hin spüren, dass ich nur leer als böse denken kann und von dem ich dennoch fühle, dass ich es bin, ein Sein, das ich auf Distanz in Scham oder Furcht leben werde.“ (Sartre, 1943, S. 494)

<sup>145</sup>Vgl. Sartre, 1943, S. 150 u. S. 158.

<sup>146</sup>Vgl. Skirbekk, 1977.

<sup>147</sup>Vgl. Sartre, 1943.

Man selbst könne sich schlecht zum Objekt machen. Die Wahrheit über sich selbst könne man nur erkennen, wenn man den Blick des Anderen berücksichtige. Denn nur der Andere sei in der Lage, mich so zu erkennen, wie ich bin. Aufrichtigkeit wäre unter diesen Voraussetzungen die Fähigkeit, Aussagen über sich selbst von dem Anderen ernst zunehmen und zu prüfen, ob sie wahr sind. Der Blick des Anderen kann falsch sein. Der Mensch muss das Reflexionsvermögen haben, wahre Aussagen und falsche Aussagen des Anderen über sich selbst unterscheiden zu können. Sartre hat richtig erkannt, dass Selbsterkenntnis ohne den Blick des Anderen schwierig ist. Auf der anderen Seite kann sich der Andere über mich täuschen oder Vorurteile über mich haben. Man kann frei wählen, ob man Aussagen über sich als wahr oder falsch anerkennt. Sartre wusste, dass der Mensch die Freiheit hat, wahre Aussagen abzulehnen: *„Da jedoch die Wahrheit Erhellung durch eine Handlung und die Handlung wiederum Wahl ist, muss ich mich für die Wahrheit entscheiden, sie wollen; ich kann sie also auch nicht wollen. Die Bedingung dafür, dass die Wahrheit sei, ist die ständige Möglichkeit, sie abzulehnen.“* (Sartre, 1989, S. 56) Aufrichtig ist man, wenn man wahre Aussagen über sich selbst durch den Anderen als wahr anerkennt und falsche Aussagen über sich selbst als unwahr anerkennt. Es bleibt bei der in *Geschlossene Gesellschaft* aufgestellten These, dass es für Menschen wichtig ist, dass sie ihre Unabhängigkeit trotz des Urteils anderer über sie bewahren. Zu Letzt stellt sich die Frage, wie es um die Aufrichtigkeit im 21. Jahrhundert bestellt ist. Wenn „ganz normale“ Menschen in der westlichen Zivilisation aufrichtig wären, müssten viele von ihnen sich eingestehen, dass sie sich in ihrem Leben meistens anpassen und konformistisch verhalten, dass sie, wie es in einem Schlager von Udo Jürgens heißt, „noch niemals in New York“ waren, dass sie „noch niemals richtig frei“ waren. Der Konsum von Produkten der Kulturindustrie, wie z.B. deutsche Schlager, führt jedoch in den seltensten Fällen zur Wahl von freieren Lebensentwürfen. Wer sich anpasst, wer im Arbeitsleben Gehorsam zeigt, wer in Übereinstimmung mit den gesellschaftlichen Konventionen handelt, wer das elementare Bedürfnis nach freier Entfaltung der Persönlichkeit unterdrückt, wird am Ende leer. So etwas wie ein Eigenes kann sich unter diesen Prämissen kaum ausbilden. Das Eigene verkümmert, geht im Laufe der Sozialisation verloren und wird schließlich zum Fremden.<sup>148</sup> Arbeiterinnen und Arbeiter und Angestellte müssen sich im kapitalistischen Betrieb durch Gehorsam anpassen und sich gegenüber

<sup>148</sup>Vgl. Gruen, 2002.

Vorgesetzten unterordnen sowie zumeist Tätigkeiten verrichten, die nicht ihren Bedürfnissen entsprechen. Hinzu kommen oft Dinge, wie z.B. Arbeitsverdichtung, Leistungs- und Zeitdruck, immer erreichbar sein, lange Arbeitszeiten und belastende Arbeitsbeziehungen, die dazu führen, dass das Eigene erheblich unterdrückt wird. Wären viele Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer aufrichtig, würden sie sich nicht-entfremdete Arbeitsformen und ein insgesamt freieres Leben wünschen. Da aber der Eindruck entsteht, dass viele der „ganz normalen“ Menschen unaufrichtig sind und sich das nicht eingestehen, bleibt das Eigene häufig das Fremde, was u.a. zur Folge hat, dass diese Menschen ihr eigenes Fremdsein spüren, wenn sie in Berührung mit dem Fremden kommen, was sie nicht ertragen können. Der Selbsthass, der durch die Unterdrückung des Eigenen entsteht, wird häufig an Fremden abreagiert. Aus der Unaufrichtigkeit resultiert in vielen Fällen Fremdenfeindlichkeit. Der „Rechtspopulismus“ ist in Europa und Nordamerika u.a. deshalb so erfolgreich und gefährlich, weil er diese xenophoben Dispositionen aufgreift, radikalisiert und in antidemokratische Kanäle lenkt. Das Leben von de Beauvoir und Sartre zeigt exemplarisch, dass Menschen, die ein freieres und aufrichtigeres Leben führen, nicht anfällig für „rechtspopulistische“ Demagogie sind, sondern kosmopolitische Einstellungen entwickeln. Der Psychoanalytiker Arno Gruen wies darauf hin, dass Menschen, die mit ihrem Inneren verbunden bleiben, sich am „Wahnsinn der Normalität“ seltener beteiligen.<sup>149</sup>

### **5.8 Exkurs: Braucht es noch eine weitere de Beauvoir-Biographie?**

Im Jahre 2019 erschien unter dem Titel *Simone de Beauvoir. Ein modernes Leben* eine weitere Studie über die Biographie von Simone de Beauvoir, die von der in England lehrenden Philosophin und Theologin Kate Kirkpatrick verfasst wurde. In der Biographie stützt sich Kirkpatrick vornehmlich auf unveröffentlichte Tagebücher und Briefe von Simone de Beauvoir. Ihr Hauptanliegen ist es, die autobiographischen Schriften von de Beauvoir zu widerlegen. Die Memoiren werden bei Kirkpatrick gewissermaßen zu einem Feindbild. Sie hat noch ein weiteres Feindbild: das Leben und die Philosophie von Jean-Paul Sartre. Sartre wird immer wieder in ein schlechtes Licht gerückt. Es findet sich in dem ganzen mehr als 500 Seiten umfassenden Text nahezu keine positive Aussage über Sartre. Der Hauptvorwurf an Sartre lautet, dass er seine zahllosen Geliebten entwürdigend und herablassend behandelt habe. Im Leben und Werk habe bei Sartre eine Ethik gefehlt. Kirkpatrick will demonstrieren,

149Vgl. Gruen, 1987.

dass die 51-jährige Beziehung zwischen de Beauvoir und Sartre keineswegs so konfliktfrei und harmonisch war, wie es de Beauvoir in ihren Memoiren dargestellt hätte. Sie wirft de Beauvoir mehr zwischen den Zeilen als manifest vor, dass sie sich nicht von Sartre getrennt und trotz all seiner Verfehlungen an der Freundschaft mit ihm festgehalten hat. Kirkpatrick wirft aber auch de Beauvoir moralische Verfehlungen vor. Insbesondere die lesbischen Beziehungen mit ihren ehemaligen Schülerinnen Olga Kosakiewicz, Bianca Bienenfeld und Nathalie Sorokine sieht Kirkpatrick kritisch. Sie wirft de Beauvoir vor, dass sie in den autobiographischen Schriften verschwiegen hatte, dass sie mit den drei jungen Frauen sexuell verkehrt hatte. Es ist zutreffend, dass de Beauvoir ihr Sexualleben in den Memoiren nicht thematisiert hatte. Das ist jedoch ihr gutes Recht. Niemand ist dazu verpflichtet, in der Öffentlichkeit seine Intimitäten auszubreiten. De Beauvoir blieb in den Memoiren loyal gegenüber Sartre und stellte die Beziehung mit ihm nicht in Frage. De Beauvoir habe die Leserinnen und Leser über ihre tatsächlichen Befindlichkeiten bezüglich ihres Partners Sartre getäuscht. Die Liebe und Freundschaft zwischen den beiden sei wie gesagt keineswegs so ideal gewesen, wie de Beauvoir Glauben machte. Für Kirkpatrick war das existenzialistische Leben von beiden wahrscheinlich ein gescheitertes Projekt. Sie stellt in den Nachworten die rhetorische Frage: *„Sie wurde oft gefragt, wieso sie nicht mehr positive Heldinnen in ihren Büchern geschaffen hatte, anstatt über Frauen zu schreiben, die an ihren feministischen Idealen scheiterten. Wenn die Leserinnen Beauvoir selbst in ihren Romanfiguren wiederzuerkennen glaubten, fragten sie sich: Konnten sie Beauvoirs feministischen Idealen nicht gerecht werden, weil Beauvoir selbst daran gescheitert war?“* (Kirkpatrick, 2019, S. 449) Ein solches Scheitern widerlege Sartres radikalen Freiheitsbegriff, den Kirkpatrick immer wieder scharf kritisiert. In diesem Kontext verteidigt sie de Beauvoir, die einen differenzierten Freiheitsbegriff erarbeitet habe.<sup>150</sup> Kirkpatrick will das Werk von de Beauvoir gewissermaßen von Sartres Philosophie befreien. Die Memoiren wären ein Narrativ, das die Lebensgeschichte von de Beauvoir idealisiere. Das pädagogische Ziel sei dabei gewesen, ihre Leserinnen und Leser zu ermutigen, sich ihrer Freiheiten bewusst zu werden und sie sich zu nehmen. Kirkpatrick hält den Existenzialismus von Sartre nicht für eine geeignete Lebensart. In gewisser Weise verteidigt sie konventionelle Lebensentwürfe von Frauen als Ehefrauen und Mütter, die de Beauvoir in ihrem wichtigsten Werk *Das*

150Vgl. de Beauvoir, 1955, S. 77-192.

*andere Geschlecht* mit Verve kritisiert und für sich selbst abgelehnt hatte. Kirkpatrick zeichnet vom Leben von de Beauvoir ein eindimensionales Bild. Sie interessiert sich für de Beauvoir hauptsächlich als Feministin, als Frau und als Liebhaberin. In ihren Besprechungen der Romane von de Beauvoir thematisiert sie insbesondere die Beziehungen von Frau und Mann. Sie hat nicht erkannt, dass der Zweite Weltkrieg für de Beauvoir und Sartre eine Zäsur war, was das Ende ihres ungezwungenen und unbeschwerten Lebens in den 1930er Jahren bedeutete. De Beauvoirs politisches Engagement nach dem Zweiten Weltkrieg wird weitgehend unter den Tisch gekehrt und kaum gewürdigt. Ihre Parteiname im Algerien-Krieg wird nicht ausführlich genug behandelt. Es wird nicht deutlich, dass de Beauvoir eine radikale Humanistin war und dass ihr politisches Handeln in den meisten Fällen verdienstvoll war. Es wird übergangen, dass sich nicht nur Sartre, sondern auch de Beauvoir hinsichtlich der sozialistischen Länder politisch irrte. Auch wird übergangen, dass nicht nur Sartre, sondern auch de Beauvoir jahrzehntelang einen riskanten Alkoholkonsum pflegte. Die Bedeutung des Reisens im Leben von de Beauvoir hat Kirkpatrick nicht erkannt. Den Kosmopolitismus von de Beauvoir und Sartre hat sie nicht erschlossen. De Beauvoir war eine vielschichtige Persönlichkeit. Ihr Leben war mehrdimensional. Am Ende resümiert Kirkpatrick: „*Sie war >die feministische Stimme des 20. Jahrhunderts<.*“ (Kirkpatrick, 2019, S. 452) Kirkpatrick lässt offen, ob uns de Beauvoir etwas im 21. Jahrhundert zu sagen hat. Der Verfasser dieser Studie ist der Meinung, dass die Menschen aus den Biographien von de Beauvoir und Sartre beispielhaft lernen können, was ein freieres Leben ist. Das wird in dem Werk von Kirkpatrick nicht herausgearbeitet. Letztlich bleibt ihr das nonkonformistische und unkonventionelle Leben von de Beauvoir und Sartre fremd. Das erklärt ihre Idiosynkrasie bezüglich der autobiographischen Schriften von de Beauvoir.

## 5.9 Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1966): Negative Dialektik. Frankfurt am Main, 1990.

Adorno, Theodor W. (2003): Vorlesung über Negative Dialektik. Frankfurt am Main.

Alighieri, Dante (1472): Die göttliche Komödie. Frankfurt am Main, 2008.

Bakewell, Sarah (2016): Das Café der Existenzialisten. Freiheit, Sein & Aprikosencocktails. München, 2017.

Baudelaire, Charles (2017): Die Blumen des Bösen. Reinbek bei Hamburg.

Betschart, Alfred (2012): Sartre und die Sowjetunion – ein Beispiel für Ethik in Situation. In: Knopp, Peter; von Wroblewsky, Vincent (Hg.): Carnets Jean-Paul Sartre. Reisende ohne Fahrschein. Jahrbücher der Sartre-Gesellschaft e.V.. Frankfurt am Main, 2012, S. 37-60.

Browning, Christopher (2003): Die Entfesselung der >Endlösung<. Nationalsozialistische Judenpolitik 1939-1942. München.

Camus, Albert (1942): Der Fremde. Reinbek bei Hamburg, 2002.

Camus, Albert (1951): Der Mensch in der Revolte. Reinbek bei Hamburg, 2016.

Camus, Albert (1965): Der Mythos des Sisyphos. Reinbek bei Hamburg, 2012.

Clarke, Christopher (2012): Die Schlafwandler. Wie Europa in den Ersten Weltkrieg zog. München, 2013.

Daoud, Kamel (2013): Der Fall Meursault- eine Gegendarstellung. Köln, 2016.

De Beauvoir, Simone (1943): Sie kam und blieb. Reinbek bei Hamburg, 2017.

De Beauvoir, Simone (1945): Das Blut der anderen. Reinbek bei Hamburg, 2018.

De Beauvoir, Simone (1949): Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Reinbek bei Hamburg, 1979.

De Beauvoir, Simone (1954): Die Mandarins von Paris. Reinbek bei Hamburg, 2014.

De Beauvoir, Simone (1955): Für eine Moral der Doppelsinnigkeit. In: De Beauvoir, Simone (1955): Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existenzialismus, Reinbek bei Hamburg, 2007, S. 77-192.

De Beauvoir, Simone (1955): Pyrrhus und Cineas. In: De Beauvoir, Simone (1955): Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existenzialismus. Reinbek bei Hamburg, 2007, S. 193-264.

De Beauvoir, Simone (1958): Memoiren einer Tochter aus gutem Haus. Reinbek bei Hamburg, 2015.

De Beauvoir, Simone (1960): In den besten Jahren. Reinbek bei Hamburg, 2008.

De Beauvoir, Simone (1963): Der Lauf der Dinge. Reinbek bei Hamburg, 2008.

De Beauvoir, Simone (1970): Das Alter. Essay. Reinbek bei Hamburg, 1978.

De Beauvoir, Simone (1972): Alles in allem. Reinbek bei Hamburg, 2008.

De Beauvoir, Simone (1990): Briefe an Sartre. Band 1: 1930-1939. Reinbek bei Hamburg, 2017.

De Beauvoir, Simone (1990): Briefe an Sartre. Band 2: 1940-1963. Reinbek bei Hamburg, 1998.

Erlar, Hans; Ehrlich; Ernst Ludwig; Heid, Ludger (Hg.) (1997): „Meinetwegen ist die Welt erschaffen“. Das intellektuelle Vermächtnis des deutschsprachigen Judentums. 58 Portraits. Frankfurt am Main.

Fanon, Frantz (1961): Die Verdammten dieser Erde. Vorwort von Jean-Paul Sartre. Frankfurt am Main, 2017.

Giordano, Ralph (1987): Die zweite Schuld oder Von der Last Deutscher zu sein. Gütersloh.

Gruen, Arno (1987): Der Wahnsinn der Realität. Realismus als Krankheit: eine Theorie der menschlichen Destruktivität. München, 2007.

Gruen, Arno (2002): Der Fremde in uns. München, 2010.

Jelinek, Elfriede (2020): Schwarzwasser. Am Königsweg. Zwei Theaterstücke. Hamburg.

Kant, Immanuel (1785): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Kant, Immanuel (1991): Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Frankfurt am Main.

Kirkpatrick, Kate (2019): Simone de Beauvoir. Ein modernes Leben. München, 2020.

Knopp, Peter; von Wroblewsky, Vincent (Hg.): Carnets Jean-Paul Sartre. Reisende ohne Fahrschein. Jahrbücher der Sartre-Gesellschaft e.V.. Frankfurt am Main, 2012.

Korbik, Julia (2018): Oh, Simone! Warum wir Beauvoir wiederentdecken sollten. Reinbek bei Hamburg.



Lenk, Elisabeth (2003): Ausgrabung. In: Theodor W. Adorno >Minima Moralia< neu gelesen. Frankfurt am Main.

Longerich, Peter (2016): Wannsee-Konferenz. Der Weg zur >Endlösung<. München.

Löwenthal, Leo (1980): Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel. Frankfurt am Main,

Madsen, Axel (1977): Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir. Die Geschichte einer ungewöhnlichen Liebe. Reinbek bei Hamburg.

Markun, Silvia (1977): Ernst Bloch. Reinbek bei Hamburg, 1990.

Marx, Karl (1844): Pariser Manuskripte. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. Berlin, 1987.

Mbembe, Achille (2016): Politik der Feindschaft. Berlin, 2017.

Minot, Marie (2012): Der Reisende ohne Fahrkarte. In: Knopp, Peter; von Wroblewsky, Vincent (Hg.): Carnets Jean-Paul Sartre. Reisende ohne Fahrschein. Jahrbücher der Sartre-Gesellschaft e.V.. Frankfurt am Main, 2012, S. 11-336.

Müller-Doohm, Stefan (2003): Adorno. Eine Biographie. Frankfurt am Main.

Remarque, Erich Maria (1929): Im Westen nichts Neues. Köln, 2018.

Sartre, Jean-Paul (1938): Der Ekel. Reinbek bei Hamburg, 2016.

Sartre, Jean-Paul (1943): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbek bei Hamburg, 2016.

Sartre, Jean-Paul (1945): Der Aufschub. Die Wege der Freiheit Band 2. Reinbek bei Hamburg, 2009.

Sartre, Jean-Paul (1946): Überlegungen zur Judenfrage. Reinbek bei Hamburg, 1994.

Sartre, Jean-Paul (1947): Geschlossene Gesellschaft. Stück in einem Akt. Reinbek bei Hamburg, 2016.

Sartre, Jean-Paul (1947 u. 1983): Bariona oder Der Sohn des Donners. Ein Weihnachtsspiel; Die Fliegen. Drama in drei Akten. Reinbek bei Hamburg, 2017.

Sartre, Jean-Paul (1949): Der Pfahl im Fleische. Die Wege der Freiheit Band 3. Reinbek bei Hamburg, 2010.

Sartre, Jean-Paul (1960): Die Eingeschlossenen von Altona. Stück in fünf Akten. Reinbek bei Hamburg, 1991.

Sartre, Jean-Paul (1963): Baudelaire. Ein Essay. Reinbek bei Hamburg, 2007.

Sartre, Jean-Paul (1964): Die Wörter. Autobiographische Schriften. Reinbek bei Hamburg, 1983.

Sartre, Jean-Paul (1981): Die letzte Chance. Die Wege der Freiheit Band 4. Reinbek bei Hamburg, 2006.

Sartre, Jean-Paul (1983): Briefe an Simone de Beauvoir 1. 1926-1939. Reinbek bei Hamburg, 2008.

Sartre, Jean-Paul (1983): Briefe an Simone de Beauvoir 2. 1940-1963. Reinbek bei Hamburg, 2004.

Sartre, Jean-Paul (1989): Wahrheit und Existenz. Reinbek bei Hamburg, 2011.

Sartre, Jean-Paul (2000): Der Existenzialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays. Reinbek bei Hamburg, 2016.

Skirbekk, , Gunnar (1977): Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert. Herausgegeben und eingeleitet von Gunnar Skirbekk. Frankfurt am Main.

Tolstoi, Lew (1908): Für alle Tage. Ein Lebensbuch. München, 2010.

Traverso, Enzo (1997): Auschwitz denken. Die Intellektuellen und die Shoah. Hamburg, 2000.

von Wroblewsky, Vincent (2012): Was wird aus der Freiheit auf Sartres Wegen? In: Knopp, Peter; von Wroblewsky, Vincent (Hg.): Carnets Jean-Paul Sartre. Reisende ohne Fahrschein. Jahrbücher der Sartre-Gesellschaft e.V.. Frankfurt am Main, 2012, S. 103-122.



## **6. Erich Fromm - der Kritische Theoretiker, der in Amerika dazugehörte.**

Erich Fromm war Wissenschaftler am Institut für Sozialforschung von 1929-1939. Er war dort keine marginale Figur, sondern hat als analytischer Sozialpsychologe bedeutende wissenschaftliche Beiträge zur Entwicklung der Kritischen Theorie geleistet. Inhaltlich ging es um eine Verbindung der Freudschen Psychoanalyse mit dem Marxismus. Die Trennung vom Horkheimer-Kreis war dennoch vorauszusehen, weil sich Fromm von den anderen Institutsmitarbeitern unterschied, was ihn zum Außenseiter machte. Er kam aus weniger bürgerlichen Familienverhältnissen als die anderen Kritischen Theoretiker. Es gab einen Klassenunterschied. Fromm hatte im

Gegensatz zu den meisten seiner Kollegen eine lebendige Beziehung zur jüdischen Religion. Fromm war nicht nur Theoretiker, sondern auch praktizierender Psychotherapeut. Er integrierte sich anders als beispielsweise Adorno in die US-amerikanische Gesellschaft. Meines Erachtens waren diese persönlichen Unterschiede genauso entscheidend für die Trennung von Fromm durch das Institut für Sozialforschung wie theoretische Streitigkeiten um die richtige Interpretation des Werkes von Sigmund Freud. Nach dem Ausscheiden aus dem Institut wurden die Unterschiede zu seinen ehemaligen Kollegen noch deutlicher. Fromm wollte keine Flaschenpost in das Meer werfen, sondern hat viele seiner Schriften an ein Massenpublikum adressiert. Er hat offenbar den richtigen Ton getroffen. Die meisten seiner Bücher verkauften sich millionenfach und wurden in zig Sprachen übersetzt. Freilich haben ihm Teile der scientific community diesen Erfolg missgönnt und ihn mit Ignoranz gestraft. Hier wird die These vertreten, dass die populären Bücher von Fromm über die Philosophie der Lebenskunst zumeist nicht unter dem Niveau wissenschaftlicher Publikationen geblieben sind. Wissenschaftler und Theoretiker können von ihm bis heute lernen, was ein richtigeres Leben sein könnte: *„Fromm war ein außerordentlich fähiger Menschheitspädagoge, was man immer nur von wenigen Intellektuellen und Wissenschaftlern einer Generation sagen kann.“* (Friedman; Schreiber, 2013, S. 23) In akademischen Kreisen sind Eitelkeit und ein elitäres Bewusstsein bis heute recht verbreitet. Diesen Vorwurf kann man auch gegen einige Mitarbeiter des Instituts für Sozialforschung erheben. Fromm wollte nicht Teil eines elitären Zirkels sein, sondern sowohl als Buchautor als auch als Psychotherapeut den Durchschnittsbürgern behilflich dabei sein, wie sie ihr eigenes Leben verbessern könnten. Fromm blieb auch nach dem Ausscheiden aus dem Institut für Sozialforschung Gesellschaftskritiker und er setzte sich für einen sozialistischen Humanismus ein. Er glaubte aber, dass bereits vor der Implementierung des demokratischen Sozialismus die Einzelnen damit beginnen können, ein richtigeres Leben zu führen. Er selbst war in weiten Teilen seines Lebens weniger unglücklich als die anderen Kritischen Theoretiker in den USA. Obwohl er anders als Adorno eine schwierige Kindheit hatte, war er im Erwachsenenalter weniger beschädigt als jener. Er sprach ein ausgezeichnetes Englisch und nahm die US-amerikanische Staatsbürgerschaft an. Er hatte amerikanische Freunde und Bekannte. Er publizierte auf Englisch. Er engagierte sich nach dem Zweiten Weltkrieg in den USA langfristig gegen den atomaren Rüstungswettlauf der USA mit der Sowjetunion, weil er einen

Atomkrieg befürchtete. Später ging er nach Mexiko, lernte Spanisch und wurde mit gewissen Abstrichen zum Weltbürger. Anhand der Biographie von Fromm kann man mit gewissen Einschränkungen studieren, unter welchen Prämissen sich kosmopolitische Einstellungen ausbilden. Das Gesagte bedeutet nicht, dass Fromm keine Fehler hatte und in jedem Lebensabschnitt glücklich war. Auf all dies wird nachfolgend eingegangen.

## 6.1 Sozialisation

Fromms Kindheit wurde von seinen neuesten Biographen Lawrence J. Friedman und Anke M. Schreiber als schwierig und entwicklungshemmend beschrieben. Die Ehe seiner Eltern machte vor allem seine aus niederem Stand stammende Mutter unglücklich. Sie hatte Depressionen, nahm stark an Gewicht zu und weinte laut Friedman; Schreiber oft.<sup>151</sup> Sie lebte nur auf, wenn sie ihre Schwestern und deren Familien besuchte. Die Beziehung zu ihrem Sohn stellten Friedman; Schreiber als für eine gesunde Persönlichkeitsentwicklung ungeeignet dar: *„Rosa behandelte ihren Sohn als Teil ihrer selbst, der nicht von ihr zu trennen war, und ließ zudem erkennen, dass sie lieber eine Tochter gehabt hätte. Sie steckte ihn weit über das Alter hinaus, in dem sonst spätestens der Übergang zu einem jungentypischen Äußeren folgte, in Mädchenkleider und ließ sein Haar lang wachsen. (...) Über weite Strecken seiner Kindheit, so erinnerte sich Fromm später, habe ihn Rosa eher als kostbaren Besitz und nicht als eigenständige Persönlichkeit behandelt. Die leicht depressiv getönte Abhängigkeitsbeziehung von Rosa war ein Muster, das sich in seinen späteren Liebesbeziehungen zu deutlich älteren Frauen wiederholte.“* (Friedman; Schreiber, 2013, S. 46) Hier soll die These vorweggenommen werden, dass es Fromm schließlich gelang, aus diesem Beziehungsmuster auszubrechen und eine dauerhafte und glückliche Ehe zu führen. Naphtali, der Vater von Fromm, schämte sich für seine Existenz, weil er es nur zum Weinhändler und damit zu weniger als seine Brüder gebracht hatte. Die Aussagen Fromms über seinen Vater waren kritisch: *„Über seinen Vater sagte Fromm: >Mein Vater war sehr neurotisch. Er war furchtbar ängstlich bei allem, was mit mir zu tun hatte.< Als Erich älter wurde, beharrte Naphtali nach wie vor darauf, dass er bei widrigem Wetter zu Hause blieb, damit er sich nur ja nicht erkältete. Er versuchte regelmäßig, Kontakte des Sohnes zu Gleichaltrigen zu unterbinden, und verwehrt ihm den Wunsch, zum Talmud-Studium ins Ausland zu gehen.“* (Friedman; Schreiber, 2013, S. 46-47) Man kann

151Vgl. Friedman; Schreiber, 2013, S. 46.

resümieren, dass Erichs Wohl beiden Elternteilen am Herzen lag, dass aber der Mangel an einer liebevollen und heiteren Atmosphäre zuhause ungünstig für die Entwicklung von Fromm war. Er begann, sich außerhalb des Elternhauses zu orientieren. Das war eine Chance, die er nutzte. Laut dem Psychoanalytiker Mario Erdheim ist die Adoleszenz eine Art zweite Chance im Leben, in der problematische Entwicklungen in der Kindheit korrigiert oder ausgeglichen werden können.<sup>152</sup> Fromm suchte Kontakt zu seinem Onkel, den Rechtsanwalt Emmanuel Fromm, und seiner Familie. Dieser wurde für ihn zu einem moralischen Vorbild und führte seinen Neffen an Schiller, Goethe und Beethoven heran. Sein Großonkel Ludwig Krause dagegen führte den Jungen an die Talmud-Studien heran. In der jüdischen Welt der Kontemplation und Gelehrsamkeit fand Fromm gewissen Trost von dem Unglück im Elternhaus. Durch einen Mitarbeiter in des Vaters Weinhandlung lernte Fromm früh Schriften von Marx kennen. Der Erste Weltkrieg politisierte den jungen Fromm, der auf den Krieg zunehmend ablehnend reagierte. Auch in dieser Zeit spielte das Judentum eine wichtige Rolle im Leben des Jugendlichen: *„In den letzten beiden Kriegsjahren wurde Rabbi Nehemia Nobel von der Synagoge am Börneplatz in Frankfurt am Main das Oberhaupt der Frankfurter orthodox-jüdischen Gemeinde, zu einem bestimmenden Einfluss in Fromms Leben.“* (Friedman; Schreiber, 2013, S. 51) Der Rabbi Nobel machte Fromm mit einem jüdischen Humanismus vertraut, der nachhaltigen geistigen Einfluss auf das Denken von Fromm nehmen sollte: *„Erstens war es unerlässlich, dass diejenigen, die für fortschrittliche Ideale eintraten, diese in ihrem täglichen Leben auch selbst umsetzten. Zweitens musste man die Fragen und Bedürfnisse anderer Menschen ernst nehmen und ihnen helfen, Antworten auf ihre Fragen zu finden und ihre Bedürfnisse zu erfüllen. Drittens war kein Ideal durch rohe Gewalt zu verwirklichen. Der richtige Weg war vielmehr von Liebe, Demut und dem Streben nach Gerechtigkeit bestimmt.“* (Friedman; Schreiber, 2013, S. 52) Den größten Einfluss auf die geistige Entwicklung des inzwischen studierenden und bei Alfred Weber in Heidelberg promovierenden Fromm hatte der Rabbi Salman Rabinkow, der in seinen Theorien sozialistische Gedanken mit dem Chassidismus verbinden wollte. Fromm besuchte Rabinkow beinahe täglich, um bei ihm Unterricht zu nehmen: *„Rabinkow hatte eine Begabung dafür, Marxismus und sozialistische Protestpolitik mit der traditionellen jüdischen Frömmigkeit zusammenzuführen. Er lehrte Fromm, die jüdische Tradition im Licht eines >radikalen Humanismus< zu*

<sup>152</sup>Vgl. Erdheim, 1988.

*interpretieren, auch wenn er selbst als Gelehrter nicht politisch aktiv wurde.“ (Friedman; Schreiber, 2013, S. 57)* Der junge Erich Fromm verstand es, sich männliche Vorbilder zu suchen, von denen er lernte konnte. Von ihnen übernahm er die radikal humane Orientierung. Die Begegnungen mit Nobel und Rabinkow waren für Fromm für das ganze Leben prägend. In der Adoleszenz lernte Fromm eine humane sozialistische und jüdische Moral kennen, die er für immer verinnerlichen sollte. Auch wenn er sich später teilweise vom Judentum abwandte, trat Fromm in die Fußstapfen seiner jüdischen Lehrer. Friedman; Schreiber bezeichneten ihn daher immer wieder als einen „Propheten“. Meines Erachtens ist der Begriff „Menschheitspädagoge“ für Fromm und seine radikal humanistischen Aktivitäten besser geeignet als der zu religiöse Begriff des „Propheten“. Die Lebensgeschichte von Fromm lehrt, dass Menschen u.U. auch dann weitgehend zufriedene und achtbare Menschen werden können, wenn die primäre Sozialisation im Elternhaus Mängel aufwies.

## **6.2 Die Furcht vor der Freiheit**

Der Horkheimer-Kreis war weitgehend der Überzeugung, dass es in einer Klassengesellschaft keine Freiheit geben könne. Nicht einmal die Angehörigen der herrschenden Klasse könnten sich den Luxus der Freiheit erlauben, weil ihr sozialer Status ihnen allerlei Pflichten auferlegt und die Verantwortung für das eigene Unternehmen sie zu einem streng reglementierten Lebensstil zwingt, der wenig Zeit für die freie Persönlichkeitsentfaltung übrig lässt. Workaholics sind unfrei. Sartre hat versucht, den Existenzialismus mit dem Marxismus zu verbinden. Nach meinem Dafürhalten ist die Lösung, die er in der Frage nach der Freiheit in der Klassengesellschaft angeboten hat, richtiger. Er schrieb: *„Für uns ist der Mensch vor allem durch das Überschreiten einer Situation gekennzeichnet, durch das, was ihm aus dem zu machen gelingt, was man aus ihm gemacht hat, selbst wenn er sich niemals in seiner Vergegenständlichung erkennt. (...) Es ist mithin völlig richtig, dass der Mensch das Produkt seines Produktes ist, denn die durch die menschliche Arbeit geschaffenen Strukturen reiner Gesellschaft bilden für jeden eine objektive Ausgangssituation: die Wirklichkeit eines Menschen besteht im Wesen seiner Arbeit, d.h. in seinem Lohn. Sie definiert ihn jedoch gerade soweit, als er sie beständig durch seine Tätigkeit überschreitet (in einer Volksdemokratie beispielsweise durch Schwarzarbeit oder als >Aktivist< oder im schweigenden Widerstand gegen die*



*>Normerhöhung<; in einer kapitalistischen Gesellschaft durch Beitritt zu einer Gewerkschaft, mit der Wahl für einen Streik usw.) Das Überschreiten ist also nur als eine Relation des Existierenden auf seine Möglichkeiten zu verstehen. (Sartre, 1960, S. 75-76)* Die Menschen haben auch im Kapitalismus die Wahl, was sie als Angehörige einer Klasse mit ihrer vorgefundenen Situation machen wollen. Das existenzialistische Leben von Sartre und de Beauvoir beweist, dass es individuelle Möglichkeiten zum Überschreiten der Klassensituation in wohlhabenden Demokratien und in Friedenszeiten gibt. Was hat das mit Erich Fromm zu tun? Er hat die Frage beantwortet, weswegen sich die meisten Menschen in der westlichen Zivilisation die von Sartre skizzierte Freiheit in der Klassengesellschaft nicht nehmen und sich von den herrschenden Mächten unter Druck setzen lassen. Seine überzeugende Antwort lautete, dass sich die Menschen vor der Freiheit fürchten. Diese Furcht gehe vor allem auf die protestantische Arbeitsmoral von Luther und Calvin zurück. Fromm ging gleichzeitig davon aus, dass den Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft die Furcht vor der Freiheit gelehrt wird: *„Wir übersehen, welch große Rolle die anonymen Autoritäten wie die öffentliche Meinung und der >gesunde Menschenverstand< spielen, die eine solche Macht über uns haben, weil wir so durchaus bereit sind, uns den Erwartungen entsprechend zu verhalten, die die anderen an uns stellen, und weil wir eine so tiefsitzende Angst davor haben, uns von ihnen zu unterscheiden. Mit anderen Worten: Wir sind von der Zunahme unserer Freiheit von Mächten außerhalb unserer selbst begeistert und sind blind für die inneren Zwänge und Ängste, die die Bedeutung der Siege, welche die Freiheit gegen ihre traditionellen Feinde gewonnen hat, zu unterminieren drohen.“ (Fromm, 1941, S. 81)* Als Menschheitspädagoge versuchte Fromm, seine Zeitgenossen unermüdlich zu motivieren, ihre Furcht vor der Freiheit zu überwinden. Fromm hat u.a. im Kontext seiner Kritik an der Werbung prägnante Formulierungen gefunden, um zu beschreiben, wie die Menschen manipuliert werden, sodass sie sich klein, ohnmächtig und isoliert fühlen:

„Sie (die Werbung, T.S.) appelliert nicht an die Vernunft, sondern an Emotionen. Wie jede Art von hypnoider Suggestion versucht sie ihre Objekte emotional zu beeindrucken, um sie zu veranlassen, den Verstand auszuschalten. Diese Art der Werbung versucht den Kunden auf alle mögliche Weise zu beeindrucken: durch das ständige Wiederholen des immer gleichen Werbeslogans, durch das als Autorität wirkende Bild einer Dame der

Gesellschaft oder eines berühmten Boxers, der eine bestimmte Zigarettenmarke raucht, oder dadurch, dass man mit dem Sex-Appeal eines hübschen Mädchens den Kunden anlockt und gleichzeitig sein kritisches Urteilsvermögen herabsetzt, oder dass man ihm mit der Drohung, er habe einen schlechten Körper- oder Mundgeruch, einen Schrecken einjagt. Auch bedient man sich der Möglichkeit, in ihm Traumphantasien zu wecken, dass er seinem Leben eine plötzliche Wendung geben könnte, wenn er ein bestimmtes Hemd oder eine bestimmte Seife kauft. All diese Methoden sind ihrem Wesen nach irrational. Sie haben mit den Eigenschaften der angepriesenen Ware nichts zu tun und dämpfen oder beseitigen nur die kritischen Fähigkeiten des Kunden wie ein Opiat oder eine regelrechte Hypnose. Sie geben ihm eine gewisse Befriedigung, indem sie ihn zum Tagträumen veranlassen, genauso wie das die Filme tun, aber gleichzeitig verstärken sie auch sein Gefühl der Kleinheit und Ohnmacht.“ (Fromm, 1941, S. 97-98)

Diese Diagnose kann kaum klarer ausgedrückt werden. Das Ergebnis des Konsums der Werbung ist schließlich häufig, dass sich die Menschen klein und ohnmächtig fühlen und die Freiheitsspielräume in ihrem Leben nicht mehr erkennen und ergreifen können. Infolge der Studentenbewegung in den 1960er Jahren wurde in der BRD in den 1970er Jahren zum Teil versucht, reformpädagogische Ziele zu formulieren und autoritäre Erziehungsstile in Schulen, Berufsschulen und Hochschulen zu vermeiden. Schülerinnen und Schüler, Auszubildende und Studierende sollten zu mündigen, kreativen und Ich-starken Persönlichkeiten heranreifen, die im Ernstfall - so wünschte man sich das - eben keinen Gehorsam mehr zeigen würden. Nicht zuletzt übte Fromm mit seinen Ideen vom sozialistischen Humanismus Einfluss auf die Reformpädagogik aus. Heute scheint es wieder so zu sein, dass die Erziehung vor allem angepasste und gehorsame Menschen hervorbringen soll. Überall wird es so gelehrt – in der konventionellen Psychotherapie ebenso wie in der Berufsschule und an den Universitäten. Auch in der frühkindlichen Erziehung im Elternhaus wird heutzutage häufig wieder mehr Anpassung der Kinder erwartet. Die Zeiten der antiautoritären Erziehung sind längst vorbei. Im kapitalistischen Betrieb wird immer mehr Druck ausgeübt, damit sich die Arbeiterinnen und Arbeiter und Angestellten in den Betriebshierarchien unterordnen, sich gehorsam zeigen und eine immer größere Arbeitsleistung erbringen. Damit einher ging eine Schwächung der Gewerkschaften, die bis heute anhält. Die Zunahme des Leistungs- und Anpassungsdrucks in den

Betrieben lässt sich u.a. an der deutlichen Zunahme der psychischen Erkrankungen in der BRD in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren ablesen. In Teilen der Psychiatrie und Psychotherapie wird dieser Zusammenhang nicht anerkannt. Fromm wäre über eine solche Psychiatrie und Psychotherapie irritiert und würde mit Befremden die krankmachenden Arbeitsbedingungen im Berufsleben zur Kenntnis nehmen. Viele der heutigen Zeitgenossen sind infolge des erhöhten Drucks, der auf sie im Berufsleben ausgeübt wird, eingeschüchtert und trauen sich nicht mehr, von der Freiheit zu träumen, geschweige denn, sie zu verwirklichen. Nur noch wenige Menschen nehmen sich die Freiheit, vom besseren Leben zu träumen. Die Politik der Einschüchterung in den gesellschaftlichen Institutionen - so auch in den Jobcentern – hatte bisher den gewünschten Erfolg: die Majorität der Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer versucht, sich den veränderten Arbeitsbedingungen durch Gehorsam anzupassen. Langfristig wird die Erhöhung des Drucks immer mehr Menschen überfordern und den Wunsch hervorbringen, sich von diesem unerträglichen Druck zu befreien. Fromms Schrift *Die Furcht vor der Freiheit* ist wieder aktuell.

### 6.3 Die Flucht ins Autoritäre

Die in seinem Zeitalter typische Form der *Furcht vor der Freiheit* sei nach Fromm die im faschistischen Europa verbreitete Flucht ins Autoritäre gewesen: *„Tatsächlich ist für weite Teile des Kleinbürgertums in Deutschland und anderen europäischen Ländern der sado-masochistische Charakter typisch, und – wie noch zu zeigen ist – fühlten sich Menschen mit dieser Charakterstruktur von der Nazi-Ideologie am stärksten angesprochen. Da der Begriff >sado-masochistisch< mit Perversion und Neurose in Zusammenhang gebracht wird, möchte ich lieber statt von einem sado-masochistischen Charakter von einem autoritären Charakter sprechen, besonders wenn es sich dabei nicht um einen neurotischen, sondern um einen normalen Menschen handelt. (...) Er bewundert die Autorität und neigt dazu, sich ihr zu unterwerfen, möchte aber gleichzeitig selbst eine Autorität sein, der sich die anderen zu unterwerfen haben.“* (Fromm, 1941, S. 122) Es ist nach Auffassung einiger seriöser Historikerinnen und Historiker richtig, dass sich viele Deutsche dem Willen des „Führers“ Adolf Hitler zwischen 1933 und 1945 unterwarfen.<sup>153</sup> Insofern ist die Bezeichnung „autoritärer Charakter“ für diese Deutschen treffend. Zu einem Problem wird dieser Begriff dadurch, dass die Nazis nicht nur einen heftigen Judenhasse propagierten, sondern einen Großteil der europäischen Juden systematisch

153Vgl. Kershaw, 1987.

vernichteten. Fromm schrieb über die sadistische Komponente im „autoritären Charakter“: *„Eine dritte Art des Sadismus besteht in dem Wunsch, andere leiden zu machen oder leiden zu sehen. Dieses Leiden kann körperlicher Art sein, doch handelt es sich noch öfter um seelisches Leiden. Der Betreffende möchte den anderen verletzen, demütigen, in Verlegenheit bringen oder ihn in beschämenden und demütigenden Situationen erleben. (...) Der sadistische Mensch braucht die Person, die er beherrscht, unbedingt, da sein eigenes Gefühl von Stärke in der Tatsache begründet liegt, dass er über einen anderen Herr ist.“* (Fromm, 1941, S. 108-109) Die Nazis haben die Juden leiden lassen und gedemütigt, aber sie waren nicht abhängig von den Juden, denn sie haben Millionen von ihnen konsequent umgebracht. Mit Hilfe des „autoritären Charakters“ in der Version von Fromm lässt sich der Antisemitismus in Nazi-Deutschland und seine Bedeutung für die „Endlösung der Judenfrage“ im „Dritten Reich“ nicht erklären. Auch in der Version von Adorno lässt sich der Antisemitismus im „Dritten Reich“ mit Bezugnahme auf den „autoritären Charakter“ nicht hinreichend erklären. Bei Adorno et altera wird der Juden Hass in erster Linie als „autoritäre Aggression“ beschrieben.<sup>154</sup> Gehasst wurden die Schwachen und die Juden. Der Antisemitismus war aber im Nationalsozialismus weitaus vielschichtiger, um ihn als bloße Abfuhr von Aggression auffassen zu können. Mit dem Aufkommen des „Rechtspopulismus“ in Europa sind soziologische Theorien über autoritäre Dispositionen neuerdings wieder in Mode gekommen.<sup>155</sup> Der Begriff des „Rechtspopulismus“ ist in verschiedener Hinsicht unglücklich. Wilhelm Heitmeyer, der Leiter der Langzeitstudien über *Deutsche Zustände*, möchte ihn durch den Begriff des „autoritären Nationalradikalismus“ ersetzen.<sup>156</sup> Zwar ist es richtig, dass im globalen Kontext autoritäre Regime, wie z.B. in Russland und der Türkei, auf dem Vormarsch sind, aber der Partei AfD („Alternative für Deutschland“) fehlt eine charismatische Führungspersonlichkeit, der sich die Anhängerinnen und Anhänger der AfD unterwerfen. Die AfD muss sich ans Grundgesetz halten, um nicht verboten zu werden, und ist deshalb bislang weitgehend demokratisch strukturiert. Das wesentliche Merkmal der AfD ist nicht das Autoritäre, sondern die islamophobe und antisemitische Menschenfeindlichkeit. Ein Großteil dieser Menschenfeindlichkeit ist jetzt auf die Bürgerkriegsflüchtlinge aus Syrien gerichtet, die 2015 nach Deutschland geflohen waren. Sie sind die Zielscheibe des Hasses, der auch

<sup>154</sup>Vgl. Adorno, 1950, S. 322-327.

<sup>155</sup>Vgl. Heitmeyer, 2018.

<sup>156</sup>Vgl. Heitmeyer, 2018, S. 231-276.

außerhalb der AfD in Deutschland häufig vorzufinden ist. Die Flüchtlingspolitik von Bundeskanzlerin Angela Merkel wird in weiten Teilen der Bevölkerung als Fehler betrachtet und als Ursache für die Wahlerfolge der AfD bei Landtags- und Bundestagswahlen angesehen. Zur Beschreibung des Hasses auf die Flüchtlinge ist Heitmeyers Begriff der „gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit“ geeigneter als ein Rückgriff auf den Begriff des Autoritären.<sup>157</sup> Freilich neigen islamophobe und antisemitische Persönlichkeiten auch zu autoritären Dispositionen, aber Letztere sind im Kontext der sogenannten „Flüchtlingskrise“ nur am Rande in Erscheinung getreten. Wessen Geistes Kind die Anhängerinnen und Anhänger der AfD sind, wird in den medialen Tabubröchen von Politikerinnen und Politikern der AfD deutlich. Der Nationalsozialismus ist für Politikerinnen und Politiker, wie z.B. Björn Höcke, das historische Vorbild, an dem sie sich ideologisch orientieren. Aus diesem Grund ist der künstliche Begriff des „Nationalradikalismus“ ungeeignet, um das Phänomen des „Rechtspopulismus“ zu beschreiben. Im wissenschaftlichen Diskurs hat sich der Begriff des „Rechtsextremismus“ etabliert, und es ist besser, an ihm festzuhalten als durch Wortschöpfungen Irritationen auszulösen.<sup>158</sup> Der Begriff des Neofaschismus wäre nicht treffend, weil einige Merkmale des historischen Faschismus in „rechtspopulistischen“ Parteien in Europa weitgehend fehlen.<sup>159</sup> Zwar bestehen bei manchen Anhängerinnen und Anhängern rechtsextremer Parteien antidemokratische Tendenzen, aber eine autoritäre Unterwerfung des Volkes unter den Willen eines charismatischen „Führers“ und die Anwendung physischer Gewalt werden von Politikern entsprechender Parteien bewusst nicht gefordert. Solche Merkmale kommen hauptsächlich bei Gruppen mit offen nationalsozialistischen Bezügen, wie z.B. dem NSU („Nationalsozialistischer Untergrund“), zur Geltung. Fromm hat sich in seinem Leben als Theoretiker zu sehr auf den Aspekt des Autoritarismus konzentriert und den Rassismus und Antisemitismus nicht adäquat thematisiert, wenn er das Leben von Himmler und Hitler interpretierte. Gleichwohl sollte uns Fromms Abhandlung über den „autoritären Charakter“ eine Lehre sein. Autoritäre Erziehungs-

<sup>157</sup>Vgl. Heitmeyer, 2003.

<sup>158</sup>Vgl. Salzborn, 2015, S. 8-30.

<sup>159</sup>In der *Enzyklopädie des Nationalsozialismus* werden folgende Merkmale des Faschismus genannt: „*Militanten Antikommunismus und Antiliberalismus sowie eine prinzipielle Feindschaft gegenüber der Demokratie, einen extremen Nationalismus, der den Einzelnen der Nation total unterordnete und in der Regel expansive Ziele verfolgte (und sei es gegen Minderheiten im eigenen Land), verbunden mit rassistischen, oftmals auch antisemitischen Motiven. Der F. propagierte kultische Verehrung gegenüber einem allmächtigen Führer sowie die Ausbildung eines Ethos, der bedingungslosen Befehlsgehorsam, Konformismus sowie Hass gegen Außenseiter und abweichende politische Auffassungen, ständige Bereitschaft zur Anwendung physischer Gewalt und Verachtung für alles Schwache forderte.*“ (*Enzyklopädie des Nationalsozialismus*, 1997, S. 454)

und Führungsstile sind in Wirtschaft und Gesellschaft wieder „normaler“ geworden. Daraus können Probleme für die Demokratie entstehen. Den Kausalnexus zwischen Autoritätsgläubigkeit und „gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit“ hat aber noch keine Theoretikerin und kein Theoretiker hinreichend erklären können. Heitmeyers Schilderungen von sozialen Desintegrationsprozessen und von einer Demokratieentleerung in der BRD infolge einer „Landnahme des Kapitalismus“ sind zutreffend. Weite Teile der Bevölkerung würden dadurch anfällig für „autoritäre Versuchungen“. Die Menschenfeindlichkeit begreift Heitmeyer als „autoritäre Aggression“: *„Dass große Teile der Bevölkerung für autoritäre Versuchungen empfänglich sind, hat wesentlich damit zu tun, dass sie zu autoritärer Aggression neigen. Diese kann sich in einem starken Strafbedürfnis äußern, (...)“* (Heitmeyer, 2018, S. 166) Die gegen Flüchtlinge gerichtete Menschenfeindlichkeit in Deutschland und Europa scheint keine „autoritäre Aggression“, sondern vielmehr Ausdruck einer weitverbreiteten Xenophobie zu sein. Zu erklären ist, wie die sozialen Desintegrationsprozesse und die Demokratieentleerung mit der Xenophobie zusammenhängen. Die islamophobe und antisemitische Menschenfeindlichkeit ist die primäre Folge derselben. Der Autoritarismus scheint ein Epiphänomen bei der Ontogenese von xenophoben Dispositionen zu sein.

#### 6.4 Die Flucht in den Konformismus

Fromm lehnte den Konformismus ab: *„Dieser Mechanismus (die Flucht ins Konformistische, T.S.) stellt die Lösung dar, für die sich die meisten normalen Menschen in unserer Gesellschaft entscheiden. Er besteht kurz gesagt darin, dass der einzelne aufhört, er selbst zu sein; er gleicht sich völlig dem Persönlichkeitsmodell an, das ihm seine Kultur anbietet, und wird deshalb genau wie alle anderen und so, wie die anderen es von ihm erwarten. Die Diskrepanz zwischen dem >Ich< und der Welt verschwindet und damit auch die bewusste Angst vor dem Alleinsein und der Ohnmacht. (...) Von den meisten wird angenommen, dass sie Individuen sind, denen es freisteht zu denken, zu fühlen und zu handeln, wie es ihnen beliebt. Es ist dies nicht nur die allgemeine Ansicht über den modernen Individualismus, jeder einzelne ist auch der aufrichtigen Überzeugung, dass er >er< ist und dass seine Gedanken, Gefühle und Wünsche die >seinen< sind. Obwohl es auch unter uns eigenständige Persönlichkeiten gibt, so ist diese Meinung doch in*

den allermeisten Fällen eine Illusion – und eine gefährliche noch dazu -, denn sie verhindert, dass wir die Bedingungen beseitigen, die an diesem Stand der Dinge schuld sind.“ (Fromm, 1941, S. 137-138) Als Menschheitspädagoge mochte Fromm seinen Leserinnen und Lesern erklären, „wie uns Gefühle und Gedanken von außen eingeflößt werden können, wie wir sie trotzdem subjektiv als unsere eigenen erfahren, und wie wir dabei unsere eigenen Gefühle und Gedanken verdrängen, so dass sie aufhören ein Teil unserer Selbst zu sein.“ (Fromm, 1941, S. 138) So plausibel Fromms Aussagen über die Flucht ins Konformistische sein mögen, so gibt es doch bis heute Sozialwissenschaftlerinnen und Sozialwissenschaftler und Philosophinnen und Philosophen, die den Konformismus sinnvoll finden: „Halten wir also fest, dass Konformismus unter normalen Bedingungen eine sehr nützliche und sinnvolle Einstellung sein kann, die das Leben in einer Gruppe entscheidend zu erleichtern vermag.“ (Pauen; Welzer, 2015, S. 35) Michael Pauen und Harald Welzer begründen diese These mit folgenden Worten: „Zudem scheint ein gewisses Maß an Konformismus wichtig zu sein für das Funktionieren einer Gesellschaft. Sprachen, soziale Konventionen und kulturelle Traditionen könnten sich nur schwer ausbilden, wenn es nicht ein Minimum an Anpassungsbereitschaft der Individuen an die Regeln und Konventionen einer Gesellschaft gäbe.“ (Pauen; Welzer, 2015, S. 43) Pauen und Welzer haben den Charakter moderner Gesellschaften nicht erkannt. Religiöse und metaphysische Weltbilder verloren infolge der okzidentalen Rationalisierung ihre allgemeine Verbindlichkeit und wurden zu einer Sache des öffentlichen Diskurses.<sup>160</sup> Wenn Regeln, kulturelle Traditionen und Konventionen nicht diskursiv in Frage gestellt werden, ist häufig Gefahr in Verzug. Wenn beispielsweise antisemitische Traditionen nicht kritisiert, sondern unhinterfragt übernommen werden, können eher gesellschaftliche Konfigurationen entstehen, in denen es zu Judenverfolgungen kommt, als in Gesellschaften, in denen über derlei kulturelle Traditionen rational aufgeklärt wird. Moderne Gesellschaften funktionieren besser und sind demokratischer, wenn es eine öffentliche Verständigung über Wahrheitsfragen, Werte und Normen gibt. Unter dieser Voraussetzung passen sich die Bürgerinnen und Bürger nicht einfach an ein vorgegebenes Wertesystem an, sondern lassen sich von guten Argumenten überzeugen. Im Projekt der europäischen Aufklärung wurde daran geglaubt, dass Menschen auf der Grundlage ihrer Vernunft selbständig und kritisch denken und moralisch urteilen können. Fromm behauptete, dass viele

<sup>160</sup>Vgl. Habermas, 1981.

Menschen in modernen Gesellschaften diese Fähigkeit wieder verloren haben und sich nun unkritisch an all das anpassen würden, was ihnen im Kino, Fernsehen, Radio, den Massenmedien und der Werbung suggeriert wird. Wenn beispielsweise der Warenkonsum infolge der Werbung immer weiter zugenommen und zur Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlage des Menschen geführt hat, wird es erforderlich, die von der Werbung vermittelte Konsummentalität zu kritisieren und zu ändern. In der kapitalistischen Gesellschaft werden Manipulationsmechanismen eingesetzt, die das Projekt der europäischen Aufklärung aushöhlen. Fromm hat diese Manipulationsmechanismen erkannt und nicht verharmlost. Vieles spricht dafür, dass die Flucht ins Konformistische nach einer vorübergehenden Phase der postmaterialistischen Werte und der gesellschaftlichen Emanzipation im 21. Jahrhundert wieder deutlich zugenommen hat. Man sollte einmal Menschen im öffentlichen Raum, in Bahnhöfen, in der S-Bahn oder im Bus beobachten. Die meisten von ihnen bedienen ihr Smart Phone, und mit diesem machen fast alle dasselbe. Man könnte meinen, die Menschheit kann ohne ihr Mobile Phone nicht mehr leben. In Wirklichkeit ist u.a. der persönliche und gesellschaftliche Nutzen von sozialen Medien im Internet zweifelhaft und gering. In ihnen sind eine moralische Verrohung und Verwahrlosung zu verzeichnen. Es werden massenhaft Lügen im Internet verbreitet, es wird gegen Menschen und Meinungen gehetzt und es wird ungehemmt beleidigt und gekränkt. Es droht die Gefahr, dass sich die moralische Verwahrlosung auch auf andere Lebensbereiche überträgt. Die kollektive Handybenutzung ist ein Phänomen des Konformismus, das von den Benutzerinnen und Benutzern kaum noch nach seinem sozialen Nutzen hinterfragt wird. Viele begeistern sich unkritisch für die Funktionen des Smart Phone, weil es alle anderen auch tun. Fromm hat richtig erkannt, dass konformistische Menschen nicht merken, dass sie manipuliert werden. Selbstverständlich gibt es durch die kollektive Internetbenutzung Profiteure. Das Internet ist ein Milliardengeschäft. Die Internetunternehmen und die Smart-Phone-Händlerinnen und Händler nehmen die negativen Erscheinungen des Internets zumindest in Kauf. Aufgrund ihres Konformismus durchschauen die meisten Internetkonsumentinnen und Konsumenten diese Mechanismen nicht. Der Konformismus ist nicht gut, sondern in den meisten Fällen ein erheblicher Freiheitsverlust.

## **6.5 Der „Marketing-Charakter“**



Nach Marxens Theorie werden die Menschen im Kapitalismus zu einer Ware, weil sie ihre Arbeitskraft an die Kapitalisten verkaufen müssen, wenn sie überleben wollen. Fromm griff diesen Gedanken auf und analysierte, welche Formen und Auswirkungen der Verkauf der Arbeitskraft in seinem Zeitalter angenommen hatte. Sein Bezugsrahmen war die Nachkriegsgesellschaft in den USA. Fromm war der Auffassung, dass der Erfolg auf dem Arbeitsmarkt mehr von der Fähigkeit, sich verkaufen zu können, als von den fachlichen Qualifikationen abhängt: *„Erfolg hängt weitgehend davon ab, wie gut sich jemand auf dem Markt verkauft, wie gut er seine Persönlichkeit einbringt, sich in netter >Aufmachung< präsentiert: ob er freundlich, tüchtig, aggressiv, zuverlässig, ehrgeizig ist, welche Familie hinter ihm steht, welchen Clubs er angehört und ob er mit den richtigen Leuten bekannt ist.“* (Fromm, 1947, S. 85) Dieses sich-verkaufen-Müssen betreffe nicht nur die Angestellten, sondern auch alle Anbieterinnen und Anbieter von Dienstleistungen, worunter er auch Ärztinnen und Ärzte und Rechtsanwältinnen und Rechtsanwälte zählte. Fromm vergaß in diesem Zusammenhang zu erwähnen, dass auch Schriftstellerinnen und Schriftsteller und Intellektuelle sich und ihre Ware anpreisen müssen, um auf dem Buchmarkt bestehen zu können. Den Gesetzmäßigkeiten, die er kritisierte, war er selbst unterworfen. Entscheidend ist dort und anderswo, ob man gefragt ist. Die Ware, die verkauft werden soll, muss in Mode sein, um sich gut verkaufen zu lassen. Das gelte ebenso für den Personalmarkt: *„Man muss wissen, nach welcher Art Persönlichkeit die größte Nachfrage besteht.“* (Fromm, 1988, S. 56) Die Fähigkeit, zu erkennen, wonach gerade die größte Nachfrage besteht, werde im ganzen Erziehungsprozess trainiert und erlernt. Fromm wies aber darauf hin, dass ein „detailliertes Bild des Erfolgsmenschen“ woanders vermittelt werde: *„Magazine, Zeitungen und Wochenschaun bringen in mannigfachen Variationen Bilder und Lebensgeschichten der Erfolgreichen. Bildinserate haben die gleiche Wirkung. Der erfolgreiche Geschäftsmann, der im Inserat eines Konfektionshauses abgebildet ist, demonstriert, wie man sich geben und wie man aussehen muss, um auf dem derzeitigen Personalmarkt big money zu machen.“* (Fromm, 1947, S. 87) Eine besondere Bedeutung komme in diesem Kontext der Filmbranche zu. In den großen Filmproduktionen würden keine großen Werke und keine großen Ideen mehr vermittelt. Die Zuschauerinnen und Zuschauer würden vielmehr von Filmstars vorgespielt bekommen, wie eine erfolgreiche Persönlichkeit aussieht und wie sie sich gibt. An diesen Modellen würden sich viele von ihnen orientieren, wenn sie

versuchen, sich gegenüber Kundeninnen und Kunden, Arbeitgeberinnen und Arbeitgebern oder möglichen künftigen Liebhaberinnen und Liebhabern zu verkaufen. Die erste Folge des sich-verkaufen-Müssens wäre nach Fromm die Abhängigkeit von der Anerkennung durch andere: *„Wenn man glaubt, der eigene Wert sei nicht von eigenen menschlichen Qualitäten abhängig, sondern von dem Erfolg bei ständig wechselnden Marktbedingungen, dann muss die Selbstachtung unsicher werden und ein ständiges nach Bestätigung durch andere entwickeln. Man jagt unablässig dem Erfolg nach, weil jedes Zurückgesetztwerden eine schwere Belastung für die Selbstachtung ist. Hilflosigkeit, Unsicherheit und Minderwertigkeitsgefühle sind das Ergebnis. Misst man den eigenen Wert an den Wechselfällen des Marktes, so geht jegliches Empfinden für Würde und Stolz verloren.“* (Fromm, 1947, S. 88) Fromm hätte wahrscheinlich nicht bestritten, dass Anerkennung von Geburt an zu den Grundbedürfnissen des Menschen zählt.<sup>161</sup> Er hätte jedoch das Phänomen kritisiert, dass Menschen mit dem „Marketing-Charakter“ so abhängig von der Anerkennung anderer werden, dass sie ohne sie ihre Unabhängigkeit verlieren. Menschen dieses Typs würden abhängig davon, was andere über sie denken. Fromm verschwieg nicht, dass sie unfähig werden, anderen echte Anerkennung zuteil werden zu lassen: *„Das Erlebnis anderer und die Art, wie man sie einschätzt und wertet, unterscheiden sich in nichts von dem, wie man sich selbst erlebt und einschätzt. So wie man sich selbst als Ware sieht, so sieht man die anderen als Ware. Auch sie stellen nicht sich selbst dar, sondern nur den Teil, den sie verkaufen. Die Menschen unterscheiden sich nur noch quantitativ voneinander, also darin, ob sie mehr oder weniger Erfolg haben und attraktiv sind und dementsprechend mehr oder weniger wertvoll sind. Diese Bewertung ist dieselbe, die für Waren auf dem Markt gilt.“* (Fromm, 1947, S. 89) In einer Welt ohne echte Anerkennung, in der es nur darum geht, sich wie eine Ware zu verkaufen, gebe es viele Männer und Frauen ohne Eigenschaften. Wer noch über individuelle Eigenschaften verfügt, erscheine den leer gewordenen Menschen schnell als sonderbar, seltsam und als Außenseiterin oder Außenseiter. Die Beziehungen von Menschen mit „Marketing“-Orientierung untereinander tendieren nach Fromm zu einer Oberflächlichkeit, da sie als austauschbare Ware zueinander in Beziehung treten würden. Als Ware könnten sie die Befindlichkeiten des anderen leicht erkennen: *„Und da alle im gleichen Boot sitzen, weiß jeder, was der andere fühlt und*

161Vgl. Jessica Benjamin, 1988.

*empfindet: er ist nur auf sich gestellt, lebt in ständiger Angst zu versagen und möchte vor allem gefallen.“ (Fromm, 1947, S. 90)* Die zur Ware gewordenen Menschen wären nicht mehr gewillt und imstande, das Einmalige und Besondere des anderen zu erfassen. Mit dieser charakteristischen Einschätzung Fromms soll die Zusammenfassung des „Marketing-Charakters“ abgeschlossen werden. Es stellt sich die empirische Frage, ob der Zustand der Subjekte in der gesellschaftlichen Realität wirklich so besorgniserregend war und ist. Des Weiteren stellt sich die Frage, ob in der menschlichen Realität wirklich solche „Gesellschaftscharaktere“, wie z.B. der „Marketing-Charakter“ vorzufinden sind. Es wurde einmal vorgeschlagen, die „Gesellschaftscharaktere“, wie z.B. den „autoritären Charakter“, als einen „Idealtypus“ darzustellen.<sup>162</sup> Fromm vertrat die Ansicht, dass der „Gesellschaftscharakter“ kein reines Darstellungsmittel ist, von dem die Wirklichkeit abweicht, sondern, dass mit ihm empirische Aussagen über Merkmale von Menschen gemacht werden. Das Internet hat zur Verbreitung der „Marketing“-Orientierung beigetragen. Insbesondere jüngere Menschen suchen Bestätigung durch möglichst viele „Likes“ in den sozialen Medien und passen dafür ihre Selbstdarstellung an die Moden im Internet an. Fromm war zurecht der Meinung, dass das Individuum weitgehend durch die Gesellschaft bestimmt ist. In diesem Punkt war er sich einig mit seinen ehemaligen Kollegen am Institut für Sozialforschung. Die gesellschaftlichen Bestimmungen des Subjekts nannte er den „Gesellschaftscharakter“. Die Existenz des „Gesellschaftscharakters“ bedeutet jedoch keinen totalen Freiheitsverlust des Subjekts. Viele Menschen in der US-amerikanischen Nachkriegsgesellschaft merkten, dass ihr Leben durch die „Marketing“-Orientierung leer wurde und dass die Beziehungen mit anderen Menschen unbefriedigend wurden. Sie fingen an, sich auf die Suche nach einem richtigeren Leben zu machen. Dies erklärt u.a. die millionenfache Auflage von Büchern von Erich Fromm in den USA. Neben dem „Gesellschaftscharakter“ ist ein „Individualcharakter“ vorzusetzen, durch den das Subjekt die Chance hat, sich von schädlichen gesellschaftlichen Bestimmungen zu befreien. George Herbert Mead nannte diese beiden Charaktere „Me“ und „I“.<sup>163</sup>

## **6.6 Richtigere Aspekte von *Die Kunst des Liebens***

<sup>162</sup>Vgl. Daniel, 1981, S. 73-104.

<sup>163</sup>Vgl. Mead, 1934, S. 177-271.

*Die Kunst des Liebens* sollte kein Ratgeber für Durchschnittsmenschen sein, aber mitunter gab Fromm seinen Leserinnen und Lesern überaus nützliche Ratschläge:

„Hinzuzufügen wäre noch, dass man nicht nur keine trivialen Unterhaltungen führen, sondern dass man auch schlechte Gesellschaft möglichst meiden sollte. Unter schlechter Gesellschaft verstehe ich nicht nur lasterhafte und destruktive Menschen; ihnen sollte man aus dem Weg gehen, weil sie eine vergiftete und deprimierende Atmosphäre um sich verbreiten. Ich meine auch die Gesellschaft von Menschen, die innerlich abgestorben sind, deren Seele tot ist, obgleich ihr Körper noch lebt, von Menschen, deren Gedanken und deren Unterhaltung trivial sind, die schwätzen anstatt zu reden und die Gemeinplätze statt eigene Gedanken vorbringen. Freilich ist es nicht immer möglich, die Gesellschaft solcher Leute zu meiden, und es ist auch gar nicht notwendig. Wenn man ihnen nicht in der erwarteten Weise mit Gemeinplätzen und Belanglosigkeiten antwortet, sondern unmittelbar und menschlich reagiert, wird man oft erleben, dass auch sie ihr Verhalten ändern, und das oft aufgrund des Überraschungseffekts, den der Schock bei ihnen auslöst.“ (Fromm, 1956, S. 176-177)

Es ist womöglich keine Überinterpretation dieser Textstelle, wenn man unterstellt, dass Fromm den Horkheimer-Kreis in New York als eine derart destruktive Gesellschaft wahrgenommen hat, und nach der Trennung von ihm im Grunde froh war, mit seinen Angehörigen nichts mehr zu tun haben zu müssen. *Die Kunst des Liebens* weist einige Mängel auf. Beispielsweise idealisierte Fromm die Mutter-Kind-Beziehung und entwarf kein Bild von einer fürsorglichen und liebenden Vaterfigur. Auf der anderen Seite hat *Die Kunst des Liebens* auch Stärken, mit denen eine Auseinandersetzung noch heute lohnt. In nachfolgender Darstellung werden die größten Stärken des Buchs hervorgehoben.

Nach Fromm enthält die Liebe vier Grundelemente. Diese sind: Fürsorge, Verantwortungsgefühl, Achtung vor dem anderen und Erkenntnis. Im heutigen Zeitalter scheint es mir besonders wichtig, die Achtung vor dem anderen und die Erkenntnis über den anderen hervorzuheben. Fromm schrieb mit großer Klarsicht über die Achtung: „*Achtung hat nichts mit Furcht und nichts mit Ehrfurcht zu tun: Sie bezeichnet die Fähigkeit, jemanden so zu sehen, wie er ist, und seine einzigartige Individualität wahrzunehmen. Achtung bezieht sich darauf, dass man ein echtes*

*Interesse daran hat, dass der andere wachsen und sich entfalten kann. Daher impliziert Achtung das Fehlen von Ausbeutung. Ich will, dass der andere um seiner selbst willen und auf seine eigene Weise wächst und sich entfaltet und nicht mir zuliebe.“ (Fromm, 1956, S. 51)* Dieses Verständnis von Liebe ist ein Grundpfeiler im radikalen Humanismus von Fromm. Seine Erkenntnis von Achtung ist nicht anachronistisch und unwissenschaftlich, sondern zutiefst modern und human. Die Einsicht, dass Wachstum von Menschen etwas mit Liebe zu tun hat und normalerweise nicht das Ergebnis von leidvollen Erfahrungen mit anderen Menschen ist, darf nicht vergessen werden. Genauso aktuell und vorbildlich ist Fromms Verständnis von der Erkenntnis des anderen:

„Achtung vor dem anderen ist nicht möglich ohne ein wirkliches Kennen des anderen. Fürsorge und Verantwortungsgefühl für einen anderen wären blind, wenn sie nicht von Erkenntnis geleitet würden. Meine Erkenntnis wäre leer, wenn sie nicht von der Fürsorge für den anderen motiviert wäre. Es gibt viele Ebenen der Erkenntnis. Die Erkenntnis, die ein Aspekt der Liebe ist, bleibt nicht an der Oberfläche, sondern dringt zum Kern vor. Sie ist nur möglich, wenn ich mein eigenes Interesse transzendiere und den anderen so sehe, wie er wirklich ist. So kann ich zum Beispiel merken, dass jemand sich ärgert, selbst wenn er es nicht offen zeigt; aber ich kann ihn auch noch tiefer kennen, und dann weiß ich, dass er Angst hat und sich Sorgen macht, dass er sich einsam und schuldig fühlt. Dann weiß ich, dass sein Ärger nur die Manifestation von etwas ist, was tiefer liegt, und ich sehe in ihm dann den verängstigten und verwirrten, das heißt den leidenden und nicht den verärgerten Menschen.“ (Fromm, 1956, S. 52)

Wenn eine Gruppe von Menschen sich ein falsches Bild von einem anderen Menschen macht, dann kann dies ernste Konsequenzen für diesen Menschen nach sich ziehen. Von der falschen Wahrnehmung bis zum Mobbing ist es nicht weit. Ein Beispiel für diese Art von Mobbing war in der Geschichtswissenschaft die Goldhagen-Kontroverse, die 1996 nach der deutschen Veröffentlichung von Daniel Jonah Goldhagens *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust* in den deutschen und internationalen Medien ausgetragen wurde.<sup>164</sup> Goldhagen und sein Buch wurden von westdeutschen Historikerinnen und Historikern und Kommentatorinnen und Kommentatoren systematisch missverstanden. Man

164Vgl. Goldhagen, 1996.

wollte Goldhagens Dissertation mit aller Gewalt in Grund und Boden kritisieren. Die meisten westdeutschen Historikerinnen und Historiker wollten nicht wahrhaben, dass Goldhagen mit Recht auf ein Defizit in der Holocaustforschung hinwies und er einen wertvollen Beitrag für den Diskurs geliefert hatte. In der etablierten Holocaustforschung wurde bis dahin kaum über die Täter der Shoah geforscht und in ihren Erklärungsmodellen des Holocaust wurde der Antisemitismus der Täter in allen Mordinstitutionen des „Dritten Reichs“ unterschätzt. Die Goldhagen-Verteidigung<sup>165</sup> war weitaus überzeugender als die nicht enden wollenden polemischen Angriffe auf Person und Buch.<sup>166</sup> Goldhagens Ruf wurde ruiniert. Seine akademische Karriere war zu Ende. Seine weiteren Veröffentlichungen wurden in Wissenschaft und Öffentlichkeit nicht mehr angemessen beachtet. Das Klima in der Holocaust- und Antisemitismus-Forschung ist bis heute vergiftet. Jetzt sind es einige deutsche Soziologen, die Goldhagen zum Feindbild erkoren haben und den Holocaust ganz ohne Bezugnahme auf den Antisemitismus erklären wollen.<sup>167</sup> An diesem Beispiel kann man erkennen, wie wichtig es ist, sich ein realistisches Bild von anderen Menschen und ihren Schöpfungen zu machen. Wachsen und sich entfalten können Menschen besser, wenn sie von anderen richtiger wahrgenommen werden. Wenn die Erfahrung des anderen reduziert ist, kann auch derjenige, der reduziert erfährt, nicht wachsen und sich entfalten. Es ist aus epistemologischen Gründen nicht unkompliziert, „unreduzierte Erfahrung“ mit anderen Menschen machen zu können.<sup>168</sup> Fromm wies mit Recht darauf hin, dass es aber keine Liebe ohne richtigere Erkenntnis von dem Liebesobjekt gibt. Die Liebe tut heutzutage häufig auch deshalb weh<sup>169</sup>, weil die Kontaktbörsen im Internet begünstigen, dass sich seltener die Mühe gemacht wird, die Liebesobjekte richtig kennen- und verstehen zu lernen und sich so ein richtiges und differenziertes Bild von ihnen zu machen. Fromm hatte dies andernorts als die Oberflächlichkeit des „Marketing-Charakters“ kritisiert. Die

165Vgl. Küntzel; Thörner, 1997, Wippermann, 1997, Kautz, 1998, Elsässer; Markovits, 1999.

166Vgl. vor allem Heil; Erb, 1998, Finkelstein; Birn, 1998.

167Thomas Hoebel und Wolfgang Knöbl lehnen den Antisemitismus als Explanans des Holocaust ab. Erst schreiben sie: „Niemand wird bestreiten, dass der Holocaust etwas mit dem Antisemitismus zu tun hatte.“ (Hoebel; Knöbl, 2019, S. 31) Dann aber greifen sie die Argumentation von Goldhagen und anderen fundamental an: „Die kritischen Fragen zu Handlungserklärungen durch Motive, die Mills aufwirft, mögen abstrakt-theoretisch noch einigermaßen harmlos klingen. Tatsächlich zielen sie ins Herz einer jeden Forschung, die Gewalt etwa über ideologische, ethnische, religiöse etc. Motive zu erklären versucht.“ (Hoebel, Knöbl, 2019, S. 72) Demzufolge ist es unmöglich, den Holocaust mit Hilfe des Antisemitismus zu erklären. Stefan Kühl will den Holocaust explizit ohne Antisemitismus erklären und polemisiert immer wieder gegen Goldhagen. Vgl. Kühl, 2014. Das Projekt, den Holocaust ohne Antisemitismus zu erklären, ist irrational.

168Vgl. Adorno, 2003.

169Vgl. Illouz, 2011.

„Marketing“-Orientierung ist heute in der Liebe ganz angekommen. Wo im 19. Jahrhundert einmal neben dem sozialen Status der Charakter bei der Partnerwahl ausschlaggebend sein sollte, zählen heute außer dem sozialen Status vor allem Schönheit, Attraktivität und Sex-Appeal zu den Voraussetzungen, die auf den Heiratsmärkten in der westlichen Welt zum Erfolg führen. Die Werbung, die Kosmetik- und Modebranche, Zeitschriften, das Kino und Fernsehen haben zur Verbreitung bestimmter Schönheitsideale und bestimmter Bilder von weiblicher und männlicher Attraktivität beigetragen. Die Folgen davon lassen sich nach Eva Illouz auf den Heiratsmärkten, die sie auch „sexuelle Felder“ nennt, ablesen:

„Auf einem sexuellen Feld konkurrieren die Akteure miteinander (1) um die sexuell begehrtesten Partner, (2) darum, möglichst viele Partner zu sammeln, sowie (3) darum, die eigene sexuelle Attraktivität und Leistungsfähigkeit zur Schau zu stellen. Heiratsmärkte schließen diese Dimensionen der Konkurrenz in der Paarbildung ein, umfassen jedoch auch noch andere wie sozioökonomischen Status, Persönlichkeit und kulturelle Kompetenz. Auf einem Heiratsmarkt wird aufgrund von Kriterien wie ökonomischem Status, physischer Attraktivität, Bildung und Einkommen sowie aufgrund weniger greifbarer Merkmale wie Persönlichkeit, >Sexyness< oder >Charme< ausgewählt.“ (Illouz, 2011, S. 432)

Unter diesen Bedingungen ist die Liebe in den meisten Fällen keine Kunst mehr. Es geht in der Moderne häufig nicht mehr darum, die Partnerin oder den Partner durch die Erkenntnis, wie er wirklich ist, zu achten. Vielmehr soll die Partnerin oder der Partner den eigenen Vorstellungen entsprechen. Was sie sonst noch sind, dürfte heute zumeist zweitrangig oder sogar störend sein. Nach Illouz geht die Leidenschaft zwischen den Partnerinnen und Partnern durch die Konkurrenzsituation auf den Heiratsmärkten oftmals verloren. Es wird offenbar weniger danach gefragt, wie man der Partnerin oder dem Partner bei ihrer bzw. seiner Entfaltung behilflich sein kann und was man zu ihrem bzw. seinem Wachstum beitragen kann, sondern erwartet seinerseits vor allem die Erfüllung des Wunsches nach Anerkennung durch sie bzw. ihn. Für Fromm hat die Liebe demgegenüber auch etwas mit Geben zu tun. Illouz glaubt inzwischen, dass das Zeitalter der romantischen Liebe zu Ende geht.<sup>170</sup> Es soll jedoch nicht ganz in Vergessenheit geraten, dass es einmal anspruchsvolle Modelle

<sup>170</sup>Vgl. Illouz, 2018.

von der richtigeren Liebe gegeben hat. Deshalb wird hier an *Die Kunst des Liebens* erinnert und mit der Lektüre der Schrift von Fromm fortgefahren.

Schwer vorstellbar ist, dass sich die Konkurrentinnen und Konkurrenten auf den heutigen Heiratsmärkten selbst lieben können. Fromm hat in *Die Kunst des Liebens* ein Plädoyer für die Selbstliebe gehalten. Bis in unsere Tage ist die Selbstliebe häufig verpönt, weil sie schon zu Freuds Zeiten allzu oft mit dem Narzissmus verwechselt wurde.<sup>171</sup> Fromm widersprach der These vom Narzissmus und behauptete dagegen, dass die Selbstliebe keine Selbstsucht sein muss. Er lehnte die Annahme ab, dass Selbstliebe zu einem Verlust der Liebesfähigkeit zu anderen Personen führe: *„Die Liebe zu anderen und die Liebe zu uns selbst stellen keine Alternative dar; ganz im Gegenteil wird man bei allen, die fähig sind, andere zu lieben, beobachten können, dass sie auch sich selbst lieben. Liebe ist grundsätzlich unteilbar; man kann die Liebe zu anderen Liebes->Objekten< nicht von der Liebe zum eigenen Selbst trennen.“* (Fromm, 1956, S. 98) Die Unteilbarkeit der Liebe bedeutete nach Fromm, dass man einen anderen Menschen nur dann „richtig“ lieben kann, wenn man in ihm die ganze Menschheit liebt. Ohne Menschenliebe gibt es Fromm zufolge keine „richtige“ Liebe. Da man selbst ein Mensch ist, hat man das Recht, sich selbst zu lieben. Die Selbstliebe definierte Fromm wie folgt: *„Die Bejahung des eigenen Lebens, des eigenen Glücks und Wachstums und der eigenen Freiheit ist in der Liebesfähigkeit eines jeden verwurzelt, das heißt in seiner Fürsorge, seiner Achtung, seinem Verantwortungsgefühl und seiner >Erkenntnis<.* Wenn ein Mensch fähig ist, produktiv zu lieben, dann liebt er auch sich selbst.“ (Fromm, 1956, S. 99) Dies sind radikal humanistische Gedanken, die hier vorgetragen werden, weil sie nicht verloren gehen dürfen. Ein relevanter Aspekt der Selbstliebe ist nach Fromm der Glaube an sich selbst und an andere Menschen. Doch der Glaube an sich selbst und an andere soll in dem Glauben an die Menschheit gipfeln:

„Der Höhepunkt des Glaubens an andere wird im Glauben an die Menschheit erreicht. In der westlichen Welt kam dieser Glaube in der jüdisch-christlichen Religion zum Ausdruck, und in weltlicher Sprache fand er seinen stärksten Ausdruck in den humanistisch orientierten politischen und gesellschaftlichen Ideen der letzten hundertfünfzig Jahre. Genau wie der Glaube an ein Kind gründet auch er sich auf die Idee, dass die dem Menschen gegebenen

<sup>171</sup>Vgl. Freud, 1914.



Möglichkeiten derart sind, dass er unter entsprechenden Bedingungen die Fähigkeit besitzt, eine von den Grundsätzen der Gleichheit, Gerechtigkeit und Liebe getragene Gesellschaftsordnung zu errichten. Noch ist dem Menschen der Aufbau einer solchen Gesellschaftsordnung nicht gelungen, und deshalb erfordert die Überzeugung, dass er dazu in der Lage sein wird, Glauben.“  
(Fromm, 1956, S. 194)

Es ist erstaunlich, dass Fromm im Jahre 1956 für den Glauben an die Menschheit warb. Infolge der politischen Megakatastrophen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hatten viele Zeitgenossen von Fromm einen solchen Glauben verloren. Der Pessimismus von seinen ehemaligen Kollegen am Institut für Sozialforschung war das beste Beispiel für den Verlust des Glaubens an die Menschheit. Es wird noch zu zeigen sein, dass Fromm sich von seinem Lebensmut und seinem Glauben an die Menschheit durch die Shoah nicht abbringen ließ. Man kann sagen, dass Fromm mit weniger Beschädigungen davonkam als die meisten anderen Jüdinnen und Juden, die aus Deutschland vertrieben wurden, und die Überlebenden der Shoah, die durch die Verfolgungen von zumeist deutschen Tätern schwere Traumatisierungen erlitten hatten. Bedingt durch seinen gesellschaftlichen Erfolg als Buchautor und seine glückliche Ehe mit Annis Freeman hatte Fromm nach dem Zweiten Weltkrieg neuen Lebensmut geschöpft. Obwohl die im Westen sozialisierten heute lebenden Generationen weitgehend in Frieden und Wohlstand groß wurden, ist ihnen der Glaube an die Menschheit ziemlich abhanden gekommen. Dieser wäre aber eine notwendige Voraussetzung, um die hier skizzierten vier Menschheitsprobleme zu lösen und endlich die Utopie einer radikal humanistischen und ökologischen Gesellschaft zu verwirklichen. Nur wer an die Menschheit glaubt, kann hoffen, dass die großen Menschheitsprobleme nach allen Rückschlägen doch noch gelöst werden. Fromm war kein Nationalist. Er dachte immer an die ganze Menschheit. *Die Kunst des Liebens* war eine in der ersten Stunde nach dem Zweiten Weltkrieg entstandene kosmopolitische Philosophie. Der anspruchsvolle Liebesbegriff von Fromm war zum Teil das Ergebnis seiner praktischen Erfahrungen als Psychotherapeut. Zum Teil war das komplexe Liebesverständnis das Ergebnis theoretischer Reflexion. Vor allem jedoch war der Liebesbegriff das Ergebnis seiner glücklichen Beziehung mit Annis Freeman. Fromm war vorher zweimal recht unglücklich verheiratet. In der Ehe mit Annis, die er 1952 kennenlernte, hat er die Kunst des Liebens erlernt und weitgehend erfahren: „*Er liebt sie bedingungslos.*

*Tatsächlich schuf die zärtliche Liebe zu Annis mit Sicherheit die Voraussetzungen für Die Kunst des Liebens. (...) Durch eine Fülle von Kleinigkeiten sagte Fromm Annis im Wesentlichen, dass er in ihrer Gegenwart weniger über seine Schwächen nachdachte und seine Stärken erkennen konnte. Annis hatte sein Selbstwertgefühl und seine Konsequenz gefördert. (...) Fromm war offenkundig glücklich und entspannt in seiner Ehe. (...) Fromms neugefundene Freude am Zusammensein mit Annis bildete den Hintergrund, vor dem Die Kunst des Liebens entstand; sie geht ins Buch ein, was auch dazu führte, dass es ein weltweiter Bestseller wurde und ihn zu so etwas wie einer Kultfigur machte.“ (Friedman; Schreiber, 2013, S. 225-226)* Die Ehe mit Annis hielt bis zum Tode von Fromm 1980. Nichts deutet darauf hin, dass diese Ehe die heftigen Krisen erlebte, die die beiden Ehen zuvor kennzeichneten.

Zum Schluss soll skizziert werden, wie man Fromm zufolge die Kunst des Liebens erlernen kann. Dies scheint mir der wichtigste Teil von *Die Kunst des Liebens* zu sein. Fromms Erörterungen können nicht nur dem Zweck dienen, das Lieben zu lernen, sondern geben Einblick über die Voraussetzungen, die zum Erlernen jeder Kunst notwendig sind. Marcuse bezeichnete das westliche Realitätsprinzip als Leistungsprinzip. An die Stelle des Leistungsprinzips sollte nach seinem Dafürhalten eine spielerische Form von Arbeit treten.<sup>172</sup> Hier wird davon ausgegangen, dass Leistung nicht per se abzulehnen ist. Am Fließband und in den hochtechnisierten Produktionsstätten im 21. Jahrhundert wird eine Leistung von den Arbeiterinnen und Arbeitern gefordert, die man mit Hilfe des Begriffs der Entfremdung kritisieren kann. Die Leistung, die von den Näherinnen in den Textilfabriken in Bangladesch oder Kambodscha verlangt wird, ist eine krasse Form von Ausbeutung der menschlichen Arbeitskraft. Demgegenüber gilt es, die Leistung in Wissenschaft und Kunst zu verteidigen. An dieser Stelle bietet sich die Chance, Gedanken von Fromm und Marcuse miteinander zu versöhnen. Nach Fromm hat das Erlernen einer Kunst mehrere Voraussetzungen: Disziplin, Konzentration, Geduld, Hingabe und das Erlernen von nebensächlichen Tätigkeiten, die für die Kunst unabdingbar sind, wie z.B. das Erlernen von Tonleitern bei einer Musikerin bzw. einem Musiker. Wenn man es in einer Kunst zur Meisterschaft bringen will, ist es nach Fromm nötig, das ganze Leben darauf einzustellen: *„Wenn man in irgendeiner Kunst zur Meisterschaft gelangen will, muss man ihr sein ganzes Leben widmen oder es doch wenigstens darauf ausrichten. Unsere gesamte Persönlichkeit muss zu einem Instrument zur*

<sup>172</sup>Vgl. Marcuse, 1955, S. 171-218.

*Ausübung der Kunst werden und muss je nach den speziellen Funktionen, die es zu erfüllen gilt, in Form gehalten werden.“ (Fromm, 1956, S. 172)* Zum Thema Disziplin machte sich Fromm folgende Gedanken:

„Vor allem erfordert die Ausübung einer Kunst Disziplin. Ich werde es nie zu etwas bringen, wenn ich nicht diszipliniert vorgehe. Tue ich nur dann etwas, wenn ich gerade >in Stimmung< bin, so kann das für mich ein nettes oder unterhaltsames Hobby sein, doch niemals werde ich in dieser Kunst ein Meister werden. Aber es geht nicht nur um die Disziplin bei der Ausübung einer bestimmten Kunst (zum Beispiel darum, sich jeden Tag einige Stunden lang darin zu üben), sondern man sollte sich in seinem gesamten Leben um Disziplin bemühen. Man sollte meinen, für den modernen Menschen sei nichts leichter zu lernen als Disziplin. Verbringt er nicht täglich acht Stunden auf denkbar disziplinierte Weise bei seinem Job, den er nach einer strengen Routine erledigt? Tatsächlich jedoch zeigt der moderne Mensch außerhalb der Sphäre seiner Berufsarbeit nur äußerst wenig Selbstdisziplin. Wenn er nicht arbeitet, möchte er faulenzen und sich herumräkeln oder - etwas netter ausgedrückt - sich >entspannen<. Dass man faulenzen möchte, ist aber größtenteils nichts anderes als eine Reaktion darauf, dass unser Leben durch und durch zur Routine geworden ist. Eben weil der Mensch sich acht Stunden am Tag gezwungen sieht, seine Energie auf Zwecke zu verwenden, die nicht seine eigenen sind, bei einer Arbeitsweise, die er sich nicht selbst aussuchen kann, sondern die ihm vom Arbeitsrhythmus vorgeschrieben wird, begehrt er auf, und sein Aufbegehren nimmt die Form eines kindlichen Sich-gehen-Lassens an.“  
(Fromm, 1956, S. 168-169)

Fromm sind in *Die Kunst des Liebens* einige großartige Formulierungen gelungen. Er wollte keine Disziplin, wie sie die Großmütter und Großväter einst praktizierten: *„Sie hätten uns empfohlen, morgens früh aufzustehen, keinen unnötigen Luxus zu treiben und hart zu arbeiten. Diese Art von Disziplin hatte jedoch auch ihre offensichtlichen Nachteile. Sie war starr und autoritär, sie stellte die Tugenden der Genügsamkeit und Sparsamkeit in den Mittelpunkt und war in vieler Hinsicht lebensfeindlich.“* (Fromm, 1956, S. 172) Die militärische Disziplin, wie sie in den totalitären Staaten seiner Zeit praktiziert wurde, lehnte Fromm ebenfalls ab. Er dachte vielmehr an einen strukturierten Tagesablauf mit sinnvollen Tätigkeiten, die der betreffenden Personen

fehlen würden, wenn sie sie nicht mehr verrichten würde: *„Wesentlich ist jedoch, dass man Disziplin nicht wie etwas übt, das einem von außen aufgezwungen wird, sondern dass sie zum Ausdruck des eigenen Wollens wird, dass man sie als angenehm empfindet und dass man sich allmählich ein Verhalten angewöhnt, dass man schließlich vermissen würde, wenn man es wieder aufgeben sollte.“* (Fromm, 1956, S. 173) Eine solche Form von Disziplin erscheint sinnvoll, wenn es darum geht, das Lieben und eine richtigere Lebensweise zu erlernen. De Beauvoir praktizierte eine Arbeitsdisziplin, die notwendig war, um eine bedeutende Schriftstellerin zu werden. Um die Konzentration als die zweite Voraussetzung beim Erlernen einer Kunst ist es nach Fromm in der westlichen Kultur nicht gut bestellt:

„Dass die Konzentration eine unumgängliche Vorbedingung für die Meisterschaft in einer Kunst ist, bedarf kaum eines Beweises. Jeder, der jemals eine Kunst zu erlernen versuchte, weiß das. Trotzdem ist aber die Konzentration in unserer Kultur sogar noch seltener als die Selbstdisziplin. Ganz im Gegenteil führt unsere Kultur zu einer unkonzentrierten, zerstreuten Lebensweise, für die es kaum eine Parallele gibt. Man tut vielerlei gleichzeitig. Zu gleicher Zeit liest man, hört man Radio, redet, raucht, ißt und trinkt. Wir sind Konsumenten mit dem stets geöffneten Mund, begierig und bereit, alles zu verschlingen – Bilder, Schnaps und Wissen. Dieser Mangel an Konzentration kommt auch darin zum Ausdruck, dass es uns schwerfällt, mit uns allein zu sein. Stillzusitzen, ohne zu reden, zu rauchen, zu lesen und zu trinken, ist den meisten Menschen unmöglich. Sie werden nervös und zappelig und müssen etwas tun – mit dem Mund oder den Händen. Das Rauchen ist eines der Symptome dieses Mangels an Konzentrationsfähigkeit; es beschäftigt Hände, Mund, Augen und Nase zugleich.“ (Fromm, 1956, S. 169-170)

Wer würde es heute wagen, Fromm in diesem Punkt ernsthaft zu widersprechen? Fromm gab folgenden Ratschlag für das Üben der Konzentration: *„Neben solchen Übungen sollte man lernen, sich bei allem, was man tut, zu konzentrieren: wenn man Musik hört, ein Buch liest, sich mit jemand unterhält oder eine Aussicht bewundert. Nur das, was wir in diesem Augenblick tun, darf uns interessieren, und wir müssen uns ihm ganz hingeben. Wenn man sich so auf etwas konzentriert, spielt es keine Rolle, was man tut. Dann nehmen alle Dinge, die wichtigen wie die unwichtigen, eine neue Dimension in der Wirklichkeit an, weil wir ihnen unsere volle Aufmerksamkeit*

*schenken.“ (Fromm, 1956, S. 176)* Diese Thesen gehören zu den Stärken von Fromms Philosophie und werden noch heute in manchen Psychotherapien empfohlen. Ein richtiges Leben wäre ein bewusstes Leben. Das Ich kann nur dann Herr im eigenen Haus werden, wenn die Tätigkeiten des Lebens bewusst und d.h. konzentriert ausgeführt werden. Bewusstloses und unbewusstes Handeln kann leicht in destruktives Handeln umschlagen. Konzentration ermöglicht die Selbstreflexion des eigenen Handelns. Auch deshalb ist sie so wichtig. Um die dritte Voraussetzung für die *Kunst des Lebens*, nämlich die Geduld, sei es in der westlichen Zivilisation ebenfalls nicht gut bestellt:

„Eine dritte Voraussetzung ist die Geduld. Wiederum weiß jeder, der jemals eine Kunst zu meistern versuchte, dass man Geduld haben muss, wenn man etwas erreichen will. Wenn man auf rasche Erfolge aus ist, lernt man eine Kunst nie. Aber für den modernen Menschen ist es ebenso schwer, Geduld zu haben wie Disziplin und Konzentration aufzubringen. Unser gesamtes Industriesystem ist genau dem Gegenteil förderlich: der Geschwindigkeit. Alle unsere Maschinen sind auf Geschwindigkeit hin konzentriert; Auto und Flugzeug bringen uns schnell zu unserem Bestimmungsort – je schneller, um so besser. Die Maschine, die die gleiche Quantität in der halben Zeit produziert, ist doppelt so gut wie die ältere, langsamere. Natürlich hat das wichtige wirtschaftliche Gründe. Wie auf so vielen anderen Gebieten werden auch hier menschliche Werte von wirtschaftlichen Gesichtspunkten bestimmt. Was für die Maschine gut ist, muss auch für den Menschen gut sein – so lautet der logische Schluss. Der moderne Mensch meint, er würde etwas verlieren – nämlich Zeit -, wenn er nicht alles schnell erledigt; und dann weiß er nicht, was er mit der gewonnenen Zeit anfangen soll – und er schlägt sie tot.“ (Fromm, 1956, S. 170-171)

Die von Fromm postulierte Entschleunigung des Lebens wird heute häufig als Voraussetzung für ein besseres Leben angesehen. Ihm ist ein faszinierendes Beispiel für geduldiges Lernen eingefallen: *„Wenn man sich eine Vorstellung davon machen möchte, was Geduld ist braucht man nur ein Kind beim Laufendlernen zu beobachten. Es fällt hin und fällt immer wieder hin und versucht es doch von neuem; es gelingt ihm immer besser, bis es eines Tages laufen kann, ohne hinzufallen Was könnte der Erwachsene alles fertigbringen, wenn er bei Dingen, die ihm wichtig sind, die Geduld und Konzentration eines Kindes hätte?“* (Fromm, 1956, S. 178-179) Ohne

Geduld wird man einen Menschen niemals lieben können. Wenn man keine Geduld mit seiner Partnerin oder seinem Partner hat, dann liebt man sie bzw. ihn nicht aufrichtig. Ungeduldige Eltern schaden ihren Kindern. Ungeduldige Lehrerinnen und Lehrer fördern ihre Schülerinnen und Schüler nicht. Selbstliebe setzt Geduld mit sich selbst voraus. Die Bezugnahme von Fromm auf die Geduld ist ein wichtiger Bestandteil seines radikalen Humanismus. Die letzte Vorbedingung für das Erlernen einer Kunst ist nach Fromm, dass es einem sehr wichtig ist, es darin zur Meisterschaft zu bringen: *„Wenn die Kunst dem Lehrling nicht von großer Wichtigkeit ist, wird er sie nie erlernen. Er wird bestenfalls ein guter Dilettant, aber niemals ein Meister darin werden.“* (Fromm, 1956, S. 171) Wichtig ist Menschen normalerweise nur etwas, das ihnen Freude bereitet. Wenn Menschen dauerhaft keine Freude an einer Tätigkeit haben, verlieren sie früher oder später die Lust auf sie. Wenn Menschen an einer Tätigkeit ausgeprägte Freude haben, kommt ein spielerisches Moment in der Ausübung der Kunst zur Geltung. Mit Fromm gehe ich hier davon aus, dass Disziplin, Konzentration und Geduld Vorbedingungen sind, um Meisterin oder Meister in einer Kunst zu werden. Mit Marcuse gehe ich davon aus, dass das Erlernen einer Kunst etwas Spielerisches hat, weil sie nur dann Freude macht und wichtig bleibt. Es ist erfolgsversprechender, Marcuses und Fromms Philosophien nicht als strikte Disjunktionen zu betrachten. Das von Fromm entwickelte Verständnis einer Kunst zu lieben ist in Verbindung mit Marcuses Idee einer spielerischen Tätigkeit ein wichtiger Aspekt richtigeren Lebens. Dieses Unterkapitel soll mit einem letzten Zitat aus *Die Kunst des Liebens* abgeschlossen werden:

„Das praktische Üben von Glauben und Mut fängt bei den kleinen Dingen des täglichen Lebens an. Die ersten Schritte hierzu sind: darauf zu achten, wo und wann man den Glauben verliert, die Rationalisierungen zu durchschauen, deren man sich bedient, um diesen Glaubensverlust zu verdecken, zu erkennen, wo man sich feige verhält und welche Rationalisierung man hierbei anwendet, zu merken, wie jeder Verrat am Glauben uns schwächt und wie jede neue Schwächung zu einem neuen Verrat führt und dass dies ein Teufelskreis ist. Dann werden wir auch erkennen, dass wir bewusst zwar Angst haben, nicht geliebt zu werden, dass wir uns aber in Wirklichkeit - wenngleich meist unbewusst – davor fürchten zu lieben. Lieben heißt, dass wir uns dem anderen ohne Garantie ausliefern, dass wir uns der geliebten Person ganz hingeben in der Hoffnung, dass unsere Liebe auch ihre Liebe erwecken wird. Liebe ist ein

Akt des Glaubens, und wer nur wenig Glauben hat, der hat auch nur wenig Liebe.“ (Fromm, 1956, S. 197-198)

## 6.7 Fromm, der Holocaust und sein größter politischer Fehler

Fromm hatte die Kontakte zur Columbia-University bereits vor der „Machtergreifung“ Hitlers in den USA geknüpft, hat mit dem Institut für Sozialforschung Deutschland 1933 verlassen und ist mit seinen Kollegen in die Vereinigten Staaten geflohen. Er war während der gefährlichen Jahre in Sicherheit. Wenn man die Bedeutung der Shoah für das Leben von Fromm thematisiert, muss man zwischen seiner praktischen Hilfeleistung, Jüdinnen und Juden vor und während des Holocausts aus Europa herauszubringen, und seiner theoretischen Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus unterscheiden. Die Verfolgung der Juden in Europa hatte auch Auswirkungen auf seine zweite Ehe mit Henny Gurland, die als „Halbjüdin“ der Vernichtung in letzter Sekunde entkommen war. Gurland stammte aus Aachen und hatte einen jüdischen Vater.

Fromm hatte in den USA während des Vernichtungsprozesses seine Verwandten in Deutschland nicht vergessen und ihnen so gut wie möglich geholfen. Er hat seine Mutter aus Deutschland herausbekommen. Er tat vor allem zur Rettung seines Großcousins Heinz Brandt sein Bestes, um seine Ermordung zu verhindern. Er versuchte, seine Kontakte in den USA und Europa zu nutzen und unterstützte Brandt auch finanziell. Die NS-Behörden weigerten sich jedoch immer wieder, ihn aus Europa ausreisen zu lassen. Fromms Großcousin machte eine Tortur in Auschwitz durch und überlebte sogar einen sogenannten „Todesmarsch“. Die Kraft zu Überleben habe ihm Fromm gegeben, sagte er nach dem Krieg aus. Fromm und Brandt sind das ganze Leben Freunde geblieben. Friedman und Schreiber äußern dennoch Kritik an Fromm: *„Allerdings enthalten die Briefe auch mehrere Hinweise darauf, dass er bei den gemeinsamen Rettungsbemühungen zwar eine wesentliche Rolle spielte, für Verwandte in Not mit den Ressourcen und den Verbindungen, die ihm zur Verfügung standen, aber noch erheblich mehr hätte tun können.“* (Friedman; Schreiber, 2013, S. 124) Der Autor dieser Fromm-Studie findet diese Formulierungen problematisch. Seine Biographen räumen ein, dass Fromm zahlreichen jüdischen Intellektuellen, Rabbinern und politischen Kämpfern half. Fromm engagierte sich fast täglich für die Verfolgten.<sup>173</sup> Ich finde das strenge Urteil über ihn vor allem deshalb

<sup>173</sup>Vgl. Friedman; Schreiber, 2013, S. 121-127.

ungerecht, weil in Europa Millionen von Bürgerinnen und Bürgern versagten und Jüdinnen und Juden die Hilfe verweigerten. Fast alle Deutsche - und auch einige Nichtdeutsche -, denen es befohlen wurde, nahmen an der Vernichtung der europäischen Juden teil. Die Schweiz und andere von der Wehrmacht unbesetzte Staaten innerhalb und außerhalb Europas hätten sehr viel mehr zur Rettung von europäischen Jüdinnen und Juden tun können. Das gilt auch für die USA. Vor diesem historischen Hintergrund sollte man heute darauf verzichten, Fromm und andere von den Nazis Vertriebene moralisch anzuklagen. Fromm erlebte in der Zeit des Zweiten Weltkriegs und danach die psychisch schwierigste Phase in seinem Leben. Das hat mit der psychischen Erkrankung seiner Frau zu tun, aber, und das ist meine These, auch, weil die Juden in Europa ermordet wurden. Es darf nicht vergessen werden, dass in dieser Zeit niemand genug helfen konnte.<sup>174</sup> Gurland war Augenzeugin des Suizids von Walter Benjamin an der französisch-spanischen Grenze 1940. Sie selbst wurde auf der Flucht schwer verletzt und trug dauerhafte gesundheitliche Schäden davon. Als Fotojournalistin für den sozialdemokratischen *Vorwärts* und als zionistische Jüdin und Nazigegnerin, war sie den Nazis von Anfang an ein Dorn im Auge. Sie flüchtete nach der Machtübernahme Hitlers sofort nach Belgien und später dann nach Paris. Mit der Besetzung Frankreichs durch die Wehrmacht musste sie wieder fliehen. In den USA bildete Gurland bald psychiatrische Symptome aus. Diagnostiziert wurde eine Schizophrenie. Friedman; Schreiber halten eine bipolare Störung für wahrscheinlicher.<sup>175</sup> Eine nachträgliche Ferndiagnose schließt sich für einen Nichtpsychiater aus, aber der Verfasser dieser Studie vertritt den Standpunkt, dass die psychische Erkrankung von Fromms zweiter Ehefrau auch eine Folge der Verfolgung in Europa war. Bei empfindlichen Menschen war die Belastungsgrenze schneller überschritten als bei psychisch stabilen Menschen. Vor diesem Hintergrund ist es wahrscheinlich, dass der wahr gewordene

174Fromm wird von Friedman; Schreiber vorgeworfen, sich für seine Verwandten aus der Familie mütterlicherseits nicht genug engagiert zu haben. Die Krause-Familie hatte es geschafft, dass alle Kinder Europa verlassen konnten. Nur die „alten“ Eltern Sophie und David Engländer blieben in Deutschland zurück. Sie wurden nach Theresienstadt deportiert und dort ermordet. Der Bericht von Friedman; Schreiber über diese Geschehnisse macht Leserinnen und Leser ihrer Erich-Fromm-Biographie fassungslos. In diesem Zusammenhang werfen sie Fromm vor, „zu wenig“ getan zu haben. Fromm hat versucht zu helfen, aber es war äußerst schwierig, das alte Ehepaar aus Deutschland rauszukriegen. Man darf den Einfluss von Fromm nicht überschätzen. Schuld an der Ermordung von Sophie und David Engländer waren Hitler, Himmler, Eichmann und die Täter vor Ort im „Konzentrationslager“ in Theresienstadt. Der tragische Fall zeigt, wie schwierig es in diesen finsternen Zeiten war, immer alles richtig zu machen. Einen Vorwurf gegen Fromm sollte man besser unterlassen, denn er hat sich insgesamt sehr um das Schicksal von Jüdinnen und Juden aus Deutschland gekümmert. Heute ist es leicht gesagt, Fromm hätte noch mehr zur Rettung von Jüdinnen und Juden aus Europa tun sollen.

175Vgl. Friedman; Schreiber, 2013, S. 193-202.



Alptraum in Europa dazu beigetragen hat, dass Gurland psychisch schwer erkrankte. Sie nahm sich 1952 in Mexiko das Leben. Fromm kümmerte sich um seine kranke Frau den Quellen zufolge liebevoll, aber letztlich war er mit der schwierigen Situation mental überfordert. Der nationalsozialistische Horror für die Juden in Europa hatte ihn durch die Leiden seiner Frau in Amerika eingeholt. Fromm hat sich von diesen Schrecken erstaunlich gut erholt. Es ist wie gesagt vor allem Annis Freeman zu verdanken, dass sich seine depressiven Zustände dauerhaft besserten, dass er die Trauer bewältigen konnte und dass er eine neue Lebensfreude entwickeln konnte. Fromm beschäftigte sich fortan in seinen Schriften hauptsächlich mit Problemen in der US-amerikanischen Nachkriegsgesellschaft. Er engagierte sich politisch im Kalten Krieg gegen den atomaren Rüstungswettlauf. Doch eines Tages kehrte er zu einer Auseinandersetzung mit den politischen Megakatastrophen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zurück. Die Vergangenheit ließ ihn doch nicht los. Aus seinen Studien ist die Schrift *Die Anatomie der menschlichen Destruktivität* hervorgegangen. Das Buch erschien 1973 auf Englisch.

*Die Anatomie der menschlichen Destruktivität* ist ein vielschichtiges Buch. Eine zentrale Frage in Fromms Studien zur Destruktivität ist, ob der Todestrieb eine Ursache für die politischen Megakatastrophen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war. Fromm untersuchte nicht ein spezielles Verbrechen, sondern dachte vor allem an beide Weltkriege, die Shoah und den Archipel Gulag; und bestimmt auch an Hiroshima und Nagasaki. Fromm setzte sich kaum mit der Frage auseinander, wer die Opfer und wer die Täter waren. Der gemeinsame Nenner, der alle diese Großverbrechen verbinden würde, sei eine weitverbreitete Flucht ins Destruktive, die auf einen bestimmten „Gesellschaftscharakter“ zurückzuführen sei. Diesen „Gesellschaftscharakter“ nannte Fromm den „nekrophilen Charakter“. Es sei also nicht der Todestrieb, der die Destruktivität in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts freigesetzt habe, sondern spezifische Eigenschaften, die dem „nekrophilen Charakter“ innewohnten. Ein beträchtlicher Teil von *Die Anatomie der menschlichen Destruktivität* diene der Widerlegung Freuds Begriffs des Todestriebes. Das aus meiner Sicht überzeugendste Argument von Fromm ist, dass es Kulturen gab und gibt, in denen die für den Todestrieb typische Destruktivität von Menschen fehlt. Fromm definierte lebensbejahende Gesellschaften wie folgt:

„In diesem System sind Ideale, Sitten und Institutionen vor allem darauf ausgerichtet, dass sie der Erhaltung und dem Wachstum des Lebens in allen seinen Formen dienen. Feindseligkeiten, Gewalttätigkeiten und Grausamkeiten sind in der Bevölkerung nur in minimalem Ausmaß zu finden, es gibt keine harten Strafen, kaum Verbrechen, und der Krieg als Institution fehlt ganz oder spielt eine äußerst geringe Rolle. Die Kinder werden freundlich behandelt, schwere körperliche Züchtigungen gibt es nicht. Die Frauen sind den Männern in der Regel gleichgestellt, oder sie werden wenigstens nicht ausgebeutet oder gedemütigt. Die Einstellung zur Sexualität ist ganz allgemein tolerant und bejahend. Man findet wenig Neid, Geiz, Habgier und Ausbeutung.“ (Fromm, 1973, S. 191)

Fromm hat auf der Grundlage der anthropologischen Untersuchungen über die Zuni-Indianer demonstrieren können, dass solche Kulturen in der Wirklichkeit existieren.<sup>176</sup> Gegen Adorno lässt sich sagen, dass einige Indianer-Stämme doch die besseren Menschen waren und sind. Dennoch ist Freuds Konzept von Thanatos nicht ganz widerlegt, weil es Überschneidungen zwischen dem Todestrieb und dem „nekrophilen Charakter“ zu geben scheint. Fromm definierte den „nekrophilen Charakter“ wie folgt: *„Die Nekrophilie kann man im charakterologischen Sinn definieren als das leidenschaftliche Angezogenwerden von allem, was tot, vermodert, verwest und krank ist; sie ist die Leidenschaft, das, was lebendig ist, in etwas Unlebendiges umzuwandeln; zu zerstören um der Zerstörung willen; das ausschließliche Interesse an allem, was rein mechanisch ist. Es ist die Leidenschaft, lebendige Zusammenhänge zu zerstückeln.“* (Fromm, 1973, S. 373) Freuds Begriff des Todestribs unterscheidet sich nur graduell von diesem Begriff des „nekrophilen Charakters“. Freud hatte den Todestrieb als das Streben alles Lebendigen, zur Ruhe des Anorganischen zurückzukehren, definiert.<sup>177</sup> Fromm gab zu, dass Freuds Definition vom Todestrieb und seine Definition vom „nekrophilen Charakter“ Gemeinsamkeiten aufweisen: *„Der Lebenstrieb ist darauf ausgerichtet, organische Substanz zu immer größeren Einheiten zusammenzuschließen, während der Todestrieb lebende Strukturen zu trennen und zu desintegrieren sucht. Die Beziehung des Todestriebes zur Nekrophilie bedarf kaum einer weiteren Erklärung, (...).“* (Fromm, 1973, S. 411) Letztlich konnte Fromm nicht klarmachen, worin der

<sup>176</sup>Vgl. Fromm, 1973, S. 193-196.

<sup>177</sup>Vgl. Freud, 1920.

entscheidende Unterschied zwischen Freuds Todestrieb und seinem „nekrophilen Charakter“ besteht. Fromm hatte sich zum Ziel gesetzt, die Freudsche Triebtheorie zu revidieren, aber dies ist ihm so wenig gelungen, dass man sagen kann, dass die theoretischen Unterschiede zwischen Freud und Fromm nicht unüberbrückbar sind. Darauf werde ich im Unterkapitel über den Dissens zwischen Marcuse und Fromm zurückkommen. Empirisch spricht einiges dafür, dass manche Täter der Shoah nekrophile Züge bei ihrem blutigen Handwerk ausgebildet hatten. Ein aus dem Sudetenland stammender Täter aus der SD („Sicherheitsdienst“)-Dienststelle von Pinsk in Weißrussland, der nach eigenen Angaben Tausende von Jüdinnen und Juden im Raum Pinsk im Herbst 1942 eigenhändig erschossen hatte, beschrieb in einer Vernehmung beim Landgericht Frankfurt am Main den Tötungsvorgang wie folgt:

„Im Verlaufe der Erschießungen (bei Janow, T.S.) kam es selbstverständlich zu Szenen, insbesondere dann, wenn Mütter und Kinder bzw. Säuglinge zu erschießen waren. In diesen Fällen wurde es so gehandhabt, dass zunächst die Kinder und dann die Mütter erschossen wurden. Dies deshalb, um zu verhindern, dass die Kinder nicht noch mehr Geschrei vorführen konnten. Nach meiner Erinnerung haben die Erschießungen in Janow damals von etwa 8:00 oder 8:30 Uhr bis nachmittags, etwa gegen 16:00 Uhr angedauert. Während der Liquidierungsaktion wurde kein Alkohol ausgegeben, dies geschah erst nach der Rückkehr zu unserer Dienststelle. Zur Vervollständigung meiner Schilderung der Erschießungen in Janow muss ich noch anführen, dass wir drei Schützen uns beim Schießen abgewechselt haben, wir drei haben also von morgens bis nachmittags geschossen. Richtig ist, dass die Opfer sich vor der Erschießung in der Grube mit Gesicht zur Erde hinlegen mussten. Nach und nach mussten sich die zur Erschießung Heranstehenden auf die bereits Getöteten legen. Wir selbst haben bei den Erschießungen nie auf den Getöteten gestanden. Wenn die Grube nahezu voll war, wurden die Opfer vom Grubenrand hineingeschossen. Bei den Erschießungen von Müttern und Kleinkindern wurde es so gehandhabt, dass den Müttern erklärt wurde, sie hätten das oder die Kinder neben sich zu legen und nötigenfalls festzuhalten, dass die Erschießung ohne Schwierigkeit vor sich gehen könne. Auf andere Art sind die Kinder nicht erschossen worden. In keinem Falle ist bei den Opfern festgestellt worden, ob sie tatsächlich tot waren. Das war auch nicht unsere

Aufgabe. Es könnte also durchaus die Möglichkeit bestehen, dass eventuell noch welche gelebt haben. Wer die Grube geschlossen hat, weiß ich nicht. Wenn noch irgendwelche gelebt haben sollten, dann sind diese eben miteingegraben gewesen. Ich habe bei keiner Liquidierung erlebt, dass Ausschreitungen vorgekommen wären. Die jeweiligen Erschießungen erfolgten so human – wenn dieses Wort erlaubt ist – wie nur möglich.“ (Schäfer, 2007, S. 210-211)

Diesen unerträglichen Bericht, der den Gipfel der Unmenschlichkeit darstellte, schloss dieser Holocaust-Täter durch folgende ergänzende Bemerkungen ab: In den „Pausen“ sei nur geraucht worden. Gegessen habe man nicht, da es „penetrant“ nach Blut und Kot gestunken habe, *„weil sich die Opfer teilweise vor Angst vollgemacht hätten.“* (Schäfer, 2007, S. 211) Die grauenvolle Erzählung des Täters bestätigt die These von Fromm über die Nekrophilie erschreckend anschaulich. Sie erklärt aber nur teilweise die Handlungsmuster von Tätern der Shoah. Die Männer von der SD-Dienststelle von Pinsk waren zumeist Anhänger des Nationalsozialismus und hatten im „kulturellen Gedächtnis“ enthaltene antisemitische Bilder von den Juden verinnerlicht. Sie wurden auf die Mord-„Einsätze“ durch Hetzreden von Verantwortlichen vorbereitet. Die SD-Leute wurden nach eigenen Aussagen regelrecht „scharf“ gemacht und zum Judenmord angestiftet. Man kann sie als ideologisch verblendete Täter bezeichnen. Es war also nicht eine allgemeine Destruktivität, die zum nationalsozialistischen Massenmord an den Juden führte, sondern ein antisemitisches Klima in Nazideutschland, das sich in Täterkreisen durch die allgegenwärtige antisemitische Hasspropaganda radikalisierte und das infolge der nationalsozialistischen Anstiftung zum Mord das Tathandeln entfesselte.<sup>178</sup> Fromm hatte erkannt, dass Hitler Juden, Russen und Polen als seine ärgsten Feinde ansah und entsprechend behandeln ließ, aber er zog daraus keine Schlussfolgerungen. Für ihn war Hitler mit seiner Destruktivität das Paradebeispiel für den „nekrophilen Charakter“. Fromm hat Hitler falsch interpretiert, wenn er schrieb: *„Seine (Hitlers, T.S.) Handlungsweise von der Tötung von Millionen Juden, Russen und Polen bis hin zu seinem letzten Befehl, alle Deutschen zu vernichten, lässt sich nicht mit strategischen Motiven erklären, sondern nur als Ausfluss der Leidenschaft eines tief nekrophilen Menschen. Diese Tatsache wird gelegentlich dadurch verdunkelt, dass man allen Nachdruck auf seine Vernichtung der Juden legt,*

<sup>178</sup>Vgl. Schäfer, 2007, S. 461-496.

wobei man übersieht, dass die Juden nur eines der vielen Opfer waren, die Hitler vernichten wollte. Gewiss trifft es zu, dass er ein Judenhasser war, aber genauso gut könnte man sagen, dass er ein Deutschenhasser war. Er hat die Menschheit, das Leben selbst gehasst.“ (Fromm, 1973, S. 450-451) Es ist wohl unbestreitbar, dass Hitler das Leben selbst und die ganze Menschheit gehasst hat, aber in seiner destruktiven Phantasiewelt haben die Juden eine besondere Rolle eingenommen. Es ist falsch, wenn Fromm der Auffassung war, dass potentiell jedes Volk zum Opfer desselben Wahns von Hitler werden konnte wie die Juden. Hitler hat das deutsche Volk nicht umbringen lassen. Das Hauptproblem scheint zu sein, dass Fromm sich in seinen Untersuchungen nicht auf *Die Vernichtung der europäischen Juden* von Raul Hilberg gestützt hat.<sup>179</sup> Der dort im Detail geschilderte Vernichtungsprozess widerlegt die Ansicht, dass Hitler alle Menschen gleichermaßen gehasst hat. Die Lektüre von Hilbergs Grundlagenwerk legt das Gegenteil nahe: Hitler hat die Juden gehasst wie niemanden sonst. Deshalb wurde ihnen während des „Dritten Reichs“ eine systematisch schlimmere Behandlung zu Teil als anderen Opfern des Nationalsozialismus. Die anderen Verbrechen des Nationalsozialismus hatten ebenfalls ideologische Motive. Die Russen wurden entsprechend des rassistischen Weltbilds von Hitler als „Untermenschen“ und „Bolschewiken“ angesehen. Antislawismus und Antikommunismus waren das Hauptmotiv, weswegen die Wehrmacht und Himmlers Schergen einen „Vernichtungskrieg“ gegen die Sowjetunion führten. Beim konkreten Abschachten der Opfer im „Vernichtungskrieg“ spielten nekrophile Züge sehr wahrscheinlich eine Rolle, aber es ging den meisten Tätern nicht darum, Menschen aus Russland zu töten, weil sie deren Lebendigkeit zerstören wollten. Die Destruktivität im Ersten und Zweiten Weltkrieg erfasste nicht alle Völker und Nationen auf der Welt. Die Destruktivität galt nicht allen Völkern und Nationen. Der „nekrophile Charakter“ war nicht überall verbreitet und kann die spezifische Gewalt gegen bestimmte Opfer nicht erklären. Die *Anatomie der menschlichen Destruktivität* ist eines der schwächeren Bücher von Fromm geworden. Fromm kam auf die Idee, seine biographische Studie über Hitler Albert Speer vorzulegen, weil er diesen für einen kompetenten Zeitzeugen hielt, der Hitlers Psyche gut kannte. Fromm ließ sich von Robert Kempner, dem ehemaligen stellvertretenden US-Chefankläger in den Nürnberger Prozessen gegen die Hauptkriegsverbrecher, Kontakt zu Speer vermitteln. Fromm und Speer trafen sich

<sup>179</sup>Vgl. Hilberg, 1961.

und der Briefwechsel zwischen ihnen erstreckte sich laut Friedman; Schreiber über mehrere Jahre.<sup>180</sup> Speer soll Fromm bestätigt haben, dass Hitler einen „nekrophilen Charakter“ hatte. In gewisser Weise suchte Fromm die Anerkennung seiner Arbeit ausgerechnet bei einem führenden Nationalsozialisten im „Dritten Reich“, der auch in den Prozess der Vernichtung der europäischen Juden involviert war. Viele gingen nach dem Zweiten Weltkrieg Speer auf den Leim: die Nürnberger Richter erlagen seinem Charme ebenso wie seine Biographin Gitta Sereny.<sup>181</sup> Die Suche von Fromm nach Anerkennung durch Speer war wahrscheinlich der größte politische Fehler, den er in seinem Leben beging. Speers Sichtweise der Dinge hat womöglich dazu beigetragen, dass Fromm den „Erlösungsantisemitismus“ von Hitler in seiner biographischen Studie weitgehend ignorierte und ihm für seine Erklärung des Holocaust kaum Bedeutung beimaß.<sup>182</sup>

## 6.8 Fromms Kritik am Zionismus

Bei der Thematisierung der Kritik am Zionismus durch Fromm gehe ich von einer Prämisse aus, die Marcuse bei seinem ersten Israel-Besuch im Jahre 1971 aufgestellt hat. Marcuse hat den Staat Israel anerkannt, aber religiöse Begründungen des Zionismus abgelehnt. Ich werde in nachfolgender Darstellung Marcuse in seiner säkularen Begründung der Anerkennung des Staates Israel folgen:

„Bis jetzt habe ich Israel immer verteidigt, weil ich nicht vergessen kann, dass sechs Millionen Juden vernichtet wurden und dass unter gar keinen Umständen Verhältnisse entstehen dürfen, in denen so etwas geschehen kann. Das heißt, es muss alles Menschenmögliche getan werden, um die Juden vor der Wiederholung eines solchen Massakers zu schützen. (...) Ich glaube, dass der historische Zweck der Gründung des Staates Israel darin bestand, eine Wiederholung von Konzentrationslagern, Pogromen und anderen Formen der Verfolgung und Diskriminierung zu verhindern. Diesen Zweck, der für mich Teil des weltweiten Kampfes für Freiheit und Gleichheit aller verfolgten rassischen und nationalen Minderheiten ist, unterstütze ich voll. Unter den gegenwärtigen internationalen Bedingungen setzt die Verfolgung dieses Zwecks die Existenz eines souveränen Staates voraus, der verfolgte oder von Verfolgung bedrohte Juden aufnehmen und schützen kann. Hätte ein solcher Staat existiert, als das

180Vgl. Friedman; Schreiber, 2013, S. 404.

181Vgl. Sereny, 1995.

182Vgl. Friedländer; 1997.

Naziregime an die Macht kam, dann hätte er die Vernichtung von Millionen Juden verhindern können. Hätte ein solcher Staat anderen verfolgten Minderheiten offengestanden, auch den Opfern politischer Verfolgung, dann hätte er noch mehr Menschenleben gerettet. (...) Ich unterstütze aber aus ethischen und humanen Gründen die Gründung eines jüdischen Staates, der die Wiederholung eines Holocaust verhindern kann.“ (Marcuse, 2004, S. 144-163)

Fromm hatte sich dagegen schon lange vor der Gründung des Staates Israel 1948 vom Zionismus distanziert, alle Formen des Nationalismus abgelehnt und folglich auch den jüdischen Nationalismus kritisiert. An seiner Zionismus-Kritik hat er selbst unmittelbar nach dem Holocaust festgehalten. Zurückzuführen war Fromms Ablehnung des Zionismus auf eine Äußerung seines Lehrers und Vorbildes Rabbi Rabinkow, der gesagt haben soll: „*Salman Rabinkow hatte ihm damals erklärt, der Zionismus vertrage sich nicht mit dem jüdischen Humanismus, der die ganze Menschheit ehrt.*“ (Friedman; Schreiber, 2013, S. 406) Fromm setzte sich 1947 für die Gründung eines multinationalen jüdisch-arabischen Staates in Palästina ein und machte für diese Idee u.a. Werbung bei Martin Buber.<sup>183</sup> Fromm befürchtete, dass sich Israel zu einer militaristischen und nicht zu einer humanistisch- demokratischen Gesellschaft entwickeln würde und hielt an seiner alten Kritik am Zionismus fest.<sup>184</sup> Friedman und Schreiber halten sich bei der Bewertung der Kritik am Zionismus von Fromm zurück. Fromm wird noch heute die Kritik am Staat Israel und am Zionismus vorgeworfen.<sup>185</sup> Das führt zu der allgemeinen Frage, inwieweit jüdische Kritik am Staat Israel und am Zionismus berechtigt und statthaft ist. Die heute prominentesten jüdischen Kritikerinnen israelischer Politik und am Zionismus sind Judith Butler<sup>186</sup>, Eva Illouz<sup>187</sup> und Naomi Klein.<sup>188</sup> Demokratien gewähren aus gutem Grund Meinungsfreiheit. Fromms grundsätzliche Forderung nach einem multinationalen jüdisch-arabischen Staat wird meines Erachtens klar durch die Meinungsfreiheit abgedeckt. Das alte antisemitische Vorurteil, dass Jüdinnen und Juden wie Pech und Schwefel zusammenhalten würden, wird durch Juden wie Erich Fromm widerlegt. Tatsächlich existiert ein jüdischer Pluralismus, der unter demokratischen

183Vgl. Friedman; Schreiber, 2013, S. 283.

184Vgl. Friedman; Schreiber, 2013, S. 285.

185Vgl. Heni, 2014.

186Vgl. Butler, 2004, S. 60-93.

187Vgl. Illouz, 2015.

188Vgl. Klein, 2019, 169-189.

Bedingungen eine Normalität sein sollte. Clemens Heni tut sich mitunter schwer damit, Israel-Kritik von Jüdinnen und Juden zu tolerieren. Der Zionismus ist heute in keinem guten Zustand. Das Westjordanland ist inzwischen seit 54 Jahren besetzt. Benjamin Netanjahu, der langjährige israelische Regierungschef, weigert sich de facto, (fairen) Frieden mit den Palästinensern zu schließen und die besetzten Palästinensergebiete zu räumen. Stattdessen hat er die Siedlungspolitik im Westjordanland seiner Vorgänger fortgesetzt und intensiviert. In den Parlamentswahlen zwischen 2019 und 2020 hat er angekündigt, Teile des Westjordanlands zu annektieren, ohne den Palästinensern volle Bürgerrechte zugestehen zu wollen. Er hat überdies dreimal (2008/2009; 2012; 2014) den Gaza-Streifen angreifen lassen, weil die Hamas Raketen auf israelisches Gebiet abgeschossen hatte. Bei diesen militärischen „Aktionen“ wurden nach Schätzungen mehrere Tausend Palästinenser getötet, und die Infrastruktur im Gaza-Streifen wurde weitgehend zerstört.<sup>189</sup> Die Sicherheits-, Siedlungs- und Besatzungspolitik von Netanjahu hat Kritik verdient. Die israelische Demokratie wird er in einer schlechteren Verfassung zurücklassen. Immer wieder werden in Israel gegen ihn Korruptionsvorwürfe erhoben. Seit der Ermordung des ehemaligen Ministerpräsidenten Jitzchak Rabin am 4.11.1995 hat sich Israel zu seinem Nachteil entwickelt. Fromm hat solche negativen Entwicklungen früher für möglich gehalten. Die jüdische Kritik an Netanjahus Sicherheits-, Siedlungs- und Besatzungspolitik ist verdienstvoll. Butler ist allerdings über das Ziel hinausgeschossen, indem sie u.a. die Hamas und die Hisbollah als „linke“ Bewegungen bezeichnete und dabei ausblendete, dass viele Anhängerinnen und Anhänger der Hamas und der Hisbollah von einem „eliminatorischen Antisemitismus“ angetrieben sind.<sup>190</sup> Es ist ein falsches Signal, israelische Produkte zu boykottieren (BDS). Das ganze Thema Israel ist für einen deutschen Nichtjuden deshalb so schwierig zu erörtern, weil die Majorität der nichtjüdischen Israel-Kritik in der BRD antisemitisch motiviert ist. Fromms Kritik am Zionismus war insgesamt deshalb falsch, weil ihm nach dem Holocaust offenbar der

189Die Schätzungen über die Opferzahlen differieren je nach Sichtweise. Die Hamas geht von anderen Opferzahlen aus als die israelische Regierung. Insgesamt dürften in allen drei Gaza-Kriegen zusammen mehrere Tausend Palästinenser getötet worden sein.

190Vgl. Küntzel, 2003. Der Begriff des „eliminatorischen Antisemitismus“ stammt aus der Feder von Goldhagen. Vgl. Goldhagen, 1996. Goldhagens Begriff diente der Beschreibung des Antisemitismus in Deutschland, der zur Vernichtung der europäischen Juden führte. In der islamischen Welt hat es nie so etwas wie den Holocaust gegeben. Angesichts der vielen extrem antisemitischen Stimmen in der islamischen Welt nach der Gründung des Staates Israel („Juden ins Meer treiben“ etc.), halte ich es inzwischen für sinnvoll, den Begriff des „eliminatorischen Antisemitismus“ auch für den Antisemitismus in der islamischen Welt zu verwenden.



Kontakt zum jüdischen Volk ein wenig verlorengegangen war. Fromm schreckte manchmal nicht vor einseitigen Formulierungen zurück und weigerte sich, Israel zu besuchen. Es gibt Anhaltspunkte dafür, dass Fromm nach dem Zweiten Weltkrieg die Shoah am liebsten vergessen hätte und dadurch teilweise Verständnis für das jüdische Volk vermissen ließ. Zu diesem Bild passt auch, dass er den Antisemitismus kaum als Mordmotiv von Hitler und Himmler in Betracht zog und den Holocaust als Bestandteil eines allgemein destruktiven Zeitalters auffasste. An dieser Stelle werden die Beschädigungen von Fromm sichtbar. Juden haben auch nach dem Holocaust das Recht auf Glück. Das galt jedoch nicht nur für Fromm, sondern auch für die Jüdinnen und Juden in Israel, die zu seinen Lebzeiten in permanenter Kriegsangst leben mussten, weil sich alle arabischen Staaten aus antisemitischen Gründen weigerten, Israel anzuerkennen, es militärisch massiv bedrohten und es 1973 wirklich von allen Seiten angriffen.

## 6.9 Fromm als Psychotherapeut

Durch seine erste Ehefrau Frieda Reichmann kam Fromm - noch in Deutschland - mit der Psychoanalyse in Berührung. Sie war Fachärztin für Psychiatrie mit einer psychoanalytischen Ausbildung. Fromm, der kein Mediziner war, absolvierte als promovierter Soziologe bei verschiedenen Lehranalytikern eine psychoanalytische Laienausbildung. Von all seinen psychoanalytischen Lehrern beeindruckte ihn Georg Groddeck, der das Sanatorium Marienhöhe im Kurort Baden-Baden leitete, am meisten. Friedman; Schreiber betonen, dass Fromm durch den Einfluss von Groddeck schon früh auf Gedanken kam, die später seine Kritik an den psychoanalytischen Theorien von Freud begründeten.<sup>191</sup> Mit seiner Frau gründete Fromm 1923 eine therapeutische Einrichtung für jüdische Patientinnen und Patienten in Heidelberg. Diese therapeutische Gemeinschaft sollte nach folgenden Vorstellungen geleitet werden: *„Reichmann ging bei dem Vorhaben von der Vorstellung aus, dass Psychotherapie dem jüdischen Gebot der Tzedaka entspricht, der Verpflichtung zu wohlätigem Handeln im Sinne sozialer Gerechtigkeit. Das Ziel*

<sup>191</sup>„Durch Groddecks theoretische Flexibilität, seine unvoreingenommene Aufrichtigkeit, seine Wertschätzung des Matriarchats und seine bemerkenswerte Intuition für psychologische Zusammenhänge wurde Fromm ermutigt, sich mit seinen wachsenden Vorbehalten gegen den orthodoxen Freudianismus auseinanderzusetzen. Er hatte das Gefühl, dass er zu Groddeck und in dessen Kreis offen sprechen, eigenständige Gedanken vortragen und die zunehmende Skepsis artikulieren konnte, die er der mechanistischen Libidotheorie, der Lehre von der Universalität des Ödipuskomplexes und den stark patriarchal geprägten Grundannahmen Freuds entgegenbrachte, auch wenn er keine einzige von diesen Vorstellungen je komplett verwarf.“ (Friedman; Schreiber, 2013, S. 67)

war, nach quasi-sozialistischen Prinzipien, gleichzeitig die jüdische Identität und die psychische Gesundheit zu fördern.“ (Friedman; Schreiber, 2013, S. 62-63) Das Projekt scheiterte noch lange vor der „Machtergreifung“ der Nazis: „Viele Patienten wussten zwar das koschere Essen und das jüdische Gemeinschaftsleben sehr zu schätzen, schienen aber von der Wirksamkeit der Psychoanalyse innerhalb einer therapeutischen Gemeinschaft wenig zu halten und zeigten wenig Bereitschaft, sich wirklich darauf einzulassen.“ (Friedman; Schreiber, 2013, S. 64) In den USA bekam Fromm Kontakt zu psychoanalytischen Kreisen, in denen Abstand zur Freudschen Orthodoxie genommen wurde. Die beiden prominentesten Psychoanalytikerinnen bzw. Psychoanalytiker, die Einfluss auf Fromms Abkehr von der psychoanalytischen Praxis im Sinne Freuds nahmen, waren Karen Horney, mit der Fromm zeitweise auch eine Liebesbeziehung unterhielt, und Harry Sacks Sullivan. Fromm therapierte sowohl in den USA als auch in Mexiko. Er bildete als Lehranalytiker Schülerinnen und Schüler aus. Diese hatten offenbar eine hohe Meinung von ihm: „Den allermeisten seiner Schüler, insbesondere am William Alanson Institute, ist er als inspirierender Analytiker und Lehrer in Erinnerung geblieben.“ (Friedman; Schreiber, 2013, S. 188) Fromm entwickelte über die Jahre eine eigene Form von Psychotherapie, die kaum mehr etwas mit der klassischen Psychoanalyse gemein hatte. Fromm analysierte seine Patientinnen und Patienten ab einem bestimmten Zeitpunkt beispielsweise nicht mehr auf der berühmten Couch. Analytiker und Patient saßen bei Fromm einander gegenüber, weil er auf diese Weise Blickkontakt mit den Patientinnen und Patienten herstellen konnte und so eine viel lebendigere Beziehung mit ihnen entstehen konnte. Übertragung und Gegenübertragung maß er nicht die zentrale Bedeutung bei, die sie in der klassischen Psychoanalyse einnehmen.<sup>192</sup> Fromm wich auch von den Prinzipien der Freudschen Traumdeutung ab, wenn er die Träume seiner Patienten analysierte, und entwickelte eigene Muster der Traumdeutung.<sup>193</sup> Es führt hier zu weit, alle Details von Fromms Therapietechniken zu

<sup>192</sup>Vgl. Freud, 1912.

<sup>193</sup>Fromm teilte Freuds Annahme, dass in den Träumen des Menschen Sinnzusammenhänge enthalten sind, die man verstehen kann. Er war aber gleichzeitig der Auffassung, dass die Traumdeutung bei Freud die Träume des Menschen auf sexuelle Inhalte reduzierte und dadurch verkürzte. Vgl. Freud, 1900. Für Fromm waren die Träume des Menschen mehr als eine sexuelle Wunscherfüllung. Im Traum könnten alle Seelenzustände des Menschen abgebildet werden. Es gebe nicht nur Beispiele für infantile Wunscherfüllungen im Traum, sondern auch für reife, erwachsene Wünsche, die im Traum erfüllt werden. Nach Fromm können manche Träume neue Erkenntnisse über Personen liefern. Der Mensch sei im Traum zu kognitiven Leistungen imstande, die er im Wachsein so nicht erbringen könne. Träume könnten Prognosen über das eigene Leben enthalten. In Träumen könnten Lösungen von inneren Konflikten antizipiert werden. Fromm erläuterte diese Thesen mit Hilfe von Traumanalysen. Die Thesen, dass die Träume des Menschen mehrdeutig sind und das ganze Seelenleben abbilden können, halte ich für überzeugend. Vgl. Fromm, 1951.

diskutieren. Friedman; Schreiber führen verschiedene Gründe an, weshalb Fromms Verständnis von Psychotherapie in ihren Augen problematisch und nicht immer vorteilhaft für die Patientinnen und Patienten war. Zum Schluss stellen sie Fromm ein vernichtendes Zeugnis als Psychotherapeut aus:

„Eine Bewertung von Fromms Erfolg mit seinen Analysanden in den 1940er-Jahren deutet darauf hin, dass eine Trennung zwischen seinen theoretischen Skizzierungen einer erfolgreichen Therapie und seiner konkreten therapeutischen Praxis bestand. Als Therapeut war er >unausgewogen< - trug dazu bei, das Glück und die Produktivität jener zu steigern, mit denen er eine gute, auf gegenseitigen Respekt beruhende Beziehung herstellen konnte, verhielt sich aber häufig geringschätzig gegenüber anderen. Die vorliegenden Beispiele zeigen Fromms Anpassungsfähigkeit als Therapeut. Seine Analysanden mussten die Bedürfnisse ihres Therapeuten erfüllen, vielleicht häufiger, als es gut für sie war.“ (Friedman; Schreiber, 2013, S. 193)

Hier besteht nicht die Möglichkeit, Fromms Leistungen als Psychotherapeut besser zu würdigen, weil keine Quellen zur Verfügung stehen, die helfen könnten, das Negativbild von Friedman; Schreiber zu relativieren oder zu korrigieren. Dennoch soll hier Fromms therapeutischer Ansatz verteidigt werden. Fromm glaubte im Gegensatz zu Freud nicht an die Übermacht des Unbewussten: *„Es könne den Anschein haben, als ob der Psychoanalytiker, der die Zähigkeit und Hartnäckigkeit irrationaler Strebungen beobachtet, pessimistisch sein müsste hinsichtlich der Fähigkeit des Menschen, sein eigener Herr zu sein und sich selbst aus den Fesseln irrationaler Leidenschaften zu befreien. Ich muss gestehen, dass ich im Verlauf meiner analytischen Arbeit in immer stärkeren vom Gegenteil beeindruckt wurde. (...)“* (Fromm, 1947, S. 12) Unter diesen Voraussetzungen muss der Mensch sich nicht zwangsläufig selbst fremd sein, sondern kann mit sich selbst identisch werden. Diese These von Fromm ist ein humaner und hoffnungsvoller Gedanke, weil er es für möglich hält, dass sich der Mensch von seinen irrationalen Leidenschaften, wie z.B. Gier und Neid, befreien kann. In der klassischen Psychoanalyse soll hauptsächlich die „Arbeits- und Genussfähigkeit“ von Analysanden wiederhergestellt werden. Damit ist häufig nichts anderes gemeint, als die Anpassung der Patientinnen und Patienten an die gesellschaftliche Realität durch Psychotherapie. Die Patientinnen und

Patienten sollen lernen, in der Gesellschaft wieder zu funktionieren. Fromm war das ein Graus:

„Dass ein Psychoanalytiker sich mit Problemen der Ethik beschäftigt, wird manchen überraschen. Noch überraschender ist sein Standpunkt, die Psychologie habe nicht nur die Pflicht, falsche ethische Urteile zu demaskieren, sondern sie könne auch bei der Aufstellung objektiver und gültiger Normen der Lebensführung als Grundlage dienen. Eine solche Auffassung steht im Widerspruch zur derzeit vorherrschenden Psychologie, die mehr auf >Anpassung< ausgerichtet ist als auf die Frage nach dem >Guten< und die deshalb zum ethischen Relativismus neigt.“ (Fromm, 1947, S. 9)

Fromm hatte andere Zielsetzungen in seiner Psychotherapie als Freud: *„Fromm lehnte die vorherrschenden Freudschen Vorstellungen von Heilung ab (die Befreiung des Selbst von triebhaften und größtenteils sexuellen Verdrängungen durch eine objektive, chirurgisch-analytische Haltung des Therapeuten) und setzte auf Traumdeutung, freie Assoziationen oder jede andere Methode, die geeignet schien, das konformistische und autoritäre Selbst auf sanfte Weise auszulöschen und das Auftauchen des >echten< produktiven Selbst zu fördern.“* (Friedman; Schreiber, 2013, S. 181) Es ging Fromm nicht weniger als darum, die aus seiner Sicht „unproduktiven Gesellschaftscharaktere“ zu überwinden. Fromm fragte weniger danach, was gut für die Gesellschaft ist, sondern mehr, was gut für die Patientinnen und Patienten ist. Ein Therapiekonzept, in dem darauf verzichtet wird, im Wesentlichen Anpassungsleistungen der Patientinnen und Patienten zu fordern, ist humaner und scheint deshalb vom Ansatz her richtiger zu sein. Eine richtigere Psychotherapie hilft den Patientinnen und Patienten, ihre Freiheit zu erweitern. Das Konzept von Heilung hängt bei Fromm mit dem zusammen, was er den „produktiven Charakter“ genannt hat. Ein Leben, das gemäß den Eigenschaften des „unproduktiven Gesellschaftscharakters“ geführt wird, hatte nach Fromm nur negative Auswirkungen: *„Wird die Tendenz des Lebens, nämlich zu wachsen und zu leben, entgegengearbeitet, dann macht die gehemmte Energie einen Umwandlungsprozess durch und bildet sich in lebenszerstörende Energie um. Die Destruktivität ist die Folge ungelebten Lebens.“* (Fromm, 1947, S. 237) „Produktiv“ ist das Leben Fromm zufolge nur dann, wenn man seine Möglichkeiten realisiert und dementsprechend in seiner Persönlichkeit wachsen kann. Wenn es gelingen würde,

die eigenen Möglichkeiten zu verwirklichen, dann würde die Destruktivität allmählich verschwinden. Ziel der Psychotherapie ist es nach Fromm, eine „produktive“ Orientierung im Leben zu finden. Er hat den „produktiven Charakter“ wie folgt definiert:

„Die produktive Orientierung bezieht sich auf eine fundamentale Haltung, nämlich auf die Form der Bezogenheit in allen Bereichen menschlicher Erfahrung. Sie betrifft geistige, gefühlsmäßige und sensorische Antworten auf Menschen, Gegenstände und auf sich selbst. Produktivität ist die Fähigkeit des Menschen seine Kräfte zu gebrauchen und die in ihm liegenden Möglichkeiten zu verwirklichen. Wenn wir sagen, der Mensch muss seine Fähigkeiten gebrauchen, so heißt dies, dass er frei sein muss und von niemandem abhängen darf, der ihn und seine Kräfte beherrscht. Es bedeutet ferner, dass er von Vernunft geleitet ist, da er seine Kräfte nur dann gebrauchen kann, wenn er weiß, worin sie bestehen, wie sie gebraucht werden müssen und wofür sie dienen sollen. Produktivität bedeutet, dass der Mensch sich selbst als Verkörperung seiner Kräfte und als Handelnder erlebt; dass er sich mit seinen Kräften eines fühlt und dass sie nicht vor ihm verborgen und ihm entfremdet sind.“ (Fromm, 1947, S. 100-101)

Die „produktive“ Orientierung besteht nach Fromm aus „produktiver“ Arbeit, „produktiver“ Liebe und „produktivem“ Denken. In *Psychoanalyse und Ethik* ist Fromm der Frage ausgewichen, was er unter „produktiver“ Arbeit verstand. In zwei Textstellen hat er sich kritisch über die typische Arbeit in den USA geäußert. Er schrieb:

„Die Verkümmern der produktiven Aktivität (produktives Tätigsein) führt zu Inaktivität oder zu Überaktivität. Hunger und Gewalt können niemals Voraussetzungen zu produktivem Tätigsein sein. Dagegen sind Freiheit, wirtschaftliche Sicherheit und eine Gesellschaftsorganisation, in der Arbeit zum sinnvollen Ausdruck menschlicher Fähigkeiten wird, diejenigen Faktoren, die entscheidend dazu beitragen, dass der Mensch seinen natürlichen Neigungen folgt, indem er seine Kräfte produktiv gebraucht. Produktives Tätigsein drückt sich im rhythmischen Wechsel von Aktivität und Entspannung aus.“ (Fromm, 1947, S. 123);

„Ein sehr charakteristisches psychologisches Merkmal des modernen Lebens ist die Tatsache, dass Tätigkeiten, die eigentlich Mittel zum Zweck sind, mehr und mehr zu Zwecken werden, während die ursprünglichen Zwecke nur noch ein unwirkliches Schattendasein führen. Die Menschen arbeiten, um Geld zu verdienen; sie verdienen Geld, um es für erfreuliche Dinge zu verwenden. Die Arbeit ist das Mittel, die Freude der Zweck. Aber was geschieht in Wirklichkeit? Die Menschen arbeiten, um mehr Geld zu verdienen; sie verwenden dieses Geld, um noch mehr Geld zu verdienen, und der Zweck – die Freude am Leben – wird aus dem Auge verloren. Die Menschen sind immer in Eile und erfinden alles Mögliche, um mehr Zeit zu gewinnen. Dann benutzen sie die eingesparte Zeit, um weiter herumzuhetzen und noch mehr Zeit zu sparen, bis sie schließlich so erschöpft sind, dass sie mit der eingesparten Zeit nichts mehr anfangen können.“ (Fromm, 1947, S. 213-214)

Fromm mied in *Psychoanalyse und Ethik* den Begriff des Kapitalismus. Seine Kritik an demselben formulierte er auf denkbar moderate Weise, um möglichst nicht in den Geruch zu kommen, ein marxistischer Denker zu sein. Es wird in den beiden Textstellen für Leserinnen und Leser jedoch deutlich, dass die Vorstellungen von „produktiver“ Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft für die meisten Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer eine Utopie bleiben. „Produktive“ Arbeit sei als sinnvoller Ausdruck menschlicher Fähigkeiten das Gegenteil von entfremdeter Arbeit. Nach Fromm ist Arbeit dann „produktiv“, wenn sie ohne Hunger und ohne Gewalt durchgeführt wird. Ein bedingungsloses jährliches Mindesteinkommen soll gewährleisten, dass niemand hungern muss.<sup>194</sup> Niemand solle mit Gewalt zur Arbeit gezwungen werden, d.h. es soll keine Chefinnen und Chefs geben, die entsprechende Machtmittel einsetzen können, um ihre Untergebenen zur Arbeit anzuhalten. Auch der Staat darf Bürgerinnen und Bürger nicht dazu zwingen, eine Arbeitsstelle anzunehmen. „Produktive“ Arbeit wird für Fromm nur so lange getätigt, wie es gut und gesund für die Menschen ist. Arbeit soll ihm zufolge kein Selbstzweck sein, sondern soll dazu beitragen, dass die Menschen Lebensfreude entwickeln. Dies scheint aber nur dann möglich zu sein, wenn die Arbeit selbst Freude bereitet. Jobs, die diese Kriterien erfüllen, sind im gegenwärtigen Wirtschaftssystem rar. Fromm war sich dessen bewusst. Er ließ die Frage offen, ob die Menschheit auf dem Weg in eine Gesellschaft wäre, in der sie ihre Möglichkeiten vollständig verwirklichen könnte.

<sup>194</sup>Vgl. Fromm, 1976, S. 181-182.

Seinen Patientinnen und Patienten konnte Fromm nur raten, sich eine Arbeit zu suchen, die seinem Verständnis von „produktiver“ Arbeit nahekam. Der Erfolg der Therapie hing zum Teil auch damit zusammen, ob es den Patientinnen und Patienten gelungen war, dieses Therapieziel zu verwirklichen. Die meisten Menschen haben in den wohlhabenden Nationen hinsichtlich ihrer Berufstätigkeit eine gewisse Wahl, dennoch bleibt das Thema „produktive“ Arbeit in den kapitalistischen Produktionsverhältnissen ein Problem, das die Grenzen des Therapiekonzeptes von Fromm aufzeigt. Das Therapieziel, die Entfremdung zu überwinden und zu sich selbst zu finden, konnten viele Patientinnen und Patienten aufgrund ihrer Arbeitssituation wahrscheinlich nicht ohne Weiteres umsetzen.

Unter „produktiver“ Liebe verstand Fromm das, was er später in *Die Kunst des Lebens* entwickelte und hier bereits unter 5.6 erörtert wurde. „Produktives“ Denken setzte er weitgehend mit objektivem Denken gleich. Das Subjekt soll das Objekt so sehen, wie es wirklich ist. Mit dem Problem der Objektivität von Erkenntnis haben sich von Immanuel Kant<sup>195</sup> bis Max Weber<sup>196</sup> zahllose Philosophinnen und Philosophen und Sozialwissenschaftlerinnen und Sozialwissenschaftler befasst. Das Verhältnis von Subjekt und Objekt ist weitaus komplizierter als Fromm in *Psychoanalyse und Ethik* ausführte. Fromm war ein erkenntnistheoretischer Realist, dessen Lösungsvorschlag dem Referenzproblem aber nicht gerecht wurde. Die epistemologischen Theorien von Adorno<sup>197</sup> und Sartre<sup>198</sup> führen weiter als die unterkomplexen Bemerkungen von Fromm zum Thema. Nach Fromm setzt die objektive Erkenntnis des Gegenstands die richtige Erkenntnis von sich selbst voraus. Diese sei aber nur mit Hilfe Objekts möglich: *„Im Gegensatz hierzu steht die falsche Subjektivität, bei der das Denken nicht vom Objekt kontrolliert wird und daher zu Vorurteilen, Wunschvorstellungen und Phantasien entartet.“* (Fromm, 1947, S. 121) Mit Adorno würde ich lieber von einem „Vorrang des Objekts“ sprechen und das Telos von Gegenstandserkenntnis „unreduzierte Erfahrung“ nennen.<sup>199</sup> Selbsterkenntnis, das haben wir von Sartre gelernt, ist ohne den anderen kaum möglich. Immerhin das hat Fromm erkannt. Fromm ist zuzustimmen, dass die richtigere Erkenntnis vom Anderen Achtung und das Interesse am Menschen voraussetzen. Insgesamt ist zu erkennen, dass die Formel „produktive“ Arbeit,

<sup>195</sup>Vgl. Kant, 1781.

<sup>196</sup>Vgl. Weber, 1973, S.186-262.

<sup>197</sup>Vgl. Adorno, 1966.

<sup>198</sup>Vgl. Sartre, 1943.

<sup>199</sup>Vgl. Adorno, 2003.

„produktive“ Liebe und „produktives“ Denken für den „produktiven Charakter“ mit praktischen und theoretischen Herausforderungen verbunden ist, von deren Bewältigung es abhängt, ob Patientinnen und Patienten einen Weg aus ihrer Krankheit finden. Der „produktive Charakter“ scheint vor allem wegen der Schwierigkeit im Kapitalismus, eine „produktive“ Arbeit zu finden, für viele Menschen mehr eine Utopie als ein realistisches Therapieziel zu sein. Ein realistisches Therapieziel dürfte sein, so „produktiv“ wie möglich zu leben. Möglich sind angesichts der Beschädigungen des Subjekts und angesichts der zumeist entfremdeten Arbeitsverhältnisse am ehesten Mischformen zwischen „produktiven“ und „nicht-produktiven“ Charakterorientierungen. Gleichwohl ist der psychologische Denkansatz von Fromm, dass sich die Patientinnen und Patienten von „nicht-produktiven Gesellschaftscharakteren“ emanzipieren können, weiterführend. Auch heute noch ist die Frage aktuell, ob die Anpassung der Patientinnen und Patienten an die gesellschaftlichen Verhältnisse zu ihrer Gesundheit mehr beiträgt als eine Befreiung von gesellschaftlichen Zumutungen. In dieser Hinsicht ist das Denken von Fromm noch heute diskussionswürdig. Es ist richtiger, sich krankmachenden Arbeitsverhältnissen zu entziehen als zu lernen, alles auszuhalten. Eine richtigere Psychiatrie und Psychotherapie mischt sich in politische Zusammenhänge ein und fordert die Abschaffung von krankmachenden Arbeitsverhältnissen. Das kann die heutige Psychiatrie und Psychotherapie von Fromm lernen.

## **7. Zum Dissens zwischen Marcuse und Fromm**

In der 1954 gegründeten US-amerikanischen Zeitschrift *Dissent*, in der sowohl der McCarthyismus als auch der Stalinismus kritisiert wurde und in der sich die Herausgeber für einen demokratischen Sozialismus, für bürgerliche Freiheiten und für Rassengleichheit einsetzten, tobte 1955/56 ein erbitterter theoretischer Streit zwischen Marcuse und Fromm. Um es vorweg zu sagen, der Autor dieser Studie wird sich auf keine Seite schlagen, sondern sich für einen sozialistischen Pluralismus aussprechen, in dem konkurrierende Vorstellungen vom richtigen Leben nebeneinander existieren können. Marcuse hatte seine Kritik an Fromm auch in seinem Hauptwerk *Triebstruktur und Gesellschaft* veröffentlicht. Marcuse erhob in seinem Epilog Vorwürfe gegen das, was er den „Neo-Freudianischen Revisionismus“ nannte. Damit waren die psychologischen Theorien von Fromm und die von seinen Freunden Karen Horney und Harry Sacks Sullivan gemeint. Marcuse differenzierte



zwischen diesen drei kaum und nahm theoretische Unterschiede zwischen ihnen kaum wahr. Sein Hauptangriffsobjekt war Fromm. Seine Hauptkritik war folgende: *„In einer repressiven Gesellschaft steht das Glück und die produktive Entwicklung des Einzelnen im Widerspruch zur Gesellschaft: werden sie als Werte definiert, die innerhalb dieser Gesellschaft zu verwirklichen sind, dann werden sie selbst repressiv.“* (Marcuse, 1955, S. 241) Marcuse bezog sich auf *Psychoanalyse und Ethik*, wenn er schrieb: *„Er (Fromm, T.S.) spricht von der produktiven Verwirklichung der Persönlichkeit, von Fürsorge, Verantwortung und Respekt vor den Mitmenschen, von produktiver Liebe und Glück – als könnte der Mensch tatsächlich all das in einer Gesellschaft ausüben, die Fromm selbst als völlig >entfremdet< und von den Konsum-Beziehungen des >Markts< beherrscht, darstellt – und dabei geistig gesund und voller >Wohlgefühl< bleiben.“* (Marcuse, 1955, S. 254) Der Kern von Marcuses Argument besagt, dass ein richtigeres Leben in der kapitalistischen Gesellschaft unmöglich ist. Marcuse hat nicht wahrhaben wollen, dass die Menschen auch im kapitalistischen System eine Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten haben und nicht völlig unfrei sind. Fromm ließ in *Psychoanalyse und Ethik* die Frage in der Schwebe, ob die „produktive“ Orientierung von den Menschen bereits in der gegebenen Gesellschaft realisiert werden kann, oder, ob dafür eine freie Gesellschaft verwirklicht werden muss. Fromm ist jedoch nicht falsch interpretiert, wenn man behauptet, dass die „produktive“ Orientierung der Patientinnen und Patienten ein Therapieziel in seiner Form von Psychoanalyse darstellte. Fromm ist darin recht zu geben, dass die meisten Menschen in der Lage wären, sich zumindest partiell von „nicht-produktiven“ Charakterorientierungen mit Hilfe ihres Individualcharakters zu emanzipieren. Es existieren in Demokratien und in Friedenszeiten Menschen, denen es gelingt, „produktiver“ als der Durchschnitt zu leben. Marcuse ist insofern zuzustimmen, dass die Realisierung des „produktiven Charakters“ für die Bevölkerungsmehrheit eine Gesellschaft voraussetzt, in der es keine *Furcht vor der Freiheit* mehr gibt und in der die Arbeit keine Selbstentfremdung des Menschen mehr darstellt.

Marcuse hatte eine andere psychoanalytische Utopie als Fromm. Er warf Fromm vor, dass er den der Sexualität innewohnenden sozialen Sprengstoff kaum berücksichtigen und die vielen möglichen Komplikationen im Sexualleben in seiner Psychologie weitgehend außer Acht lassen würde. Kultur sei dazu da gewesen, den Sexualtrieb zu domestizieren. Marcuses Utopie vom richtigeren Leben war eine Utopie über die Sexualität des Menschen. Der Sexualtrieb könne sich in einer

entwickelten Gesellschaft ohne Repression selbst sublimieren, eine eigene Vernünftigkeit und Moral ausbilden und müsse unter diesen Voraussetzungen nicht mehr durch die Kultur unterdrückt werden. Fromm maß der Sexualität in seiner Utopie vom „produktiven Charakter“ eine sehr viel kleinere Bedeutung bei. Er war nicht Freuds Ansicht, dass die Sexualität per se mit der bisherigen Kultur unvereinbar sei und kritisierte dessen Theorie vom Ödipuskomplex als Ergebnis der psychosexuellen Entwicklung von Kleinkindern.<sup>200</sup> Fromm mied den Begriff des Triebes, wenn er über die menschliche Sexualität sprach. Marcuse überschätzte die Bedeutung der Sexualität im Leben der Menschen tendenziell, Fromm unterschätzte die Bedeutung der Sexualität für die menschliche Entwicklung tendenziell. Marcuses Annahmen über das Entwicklungspotential der Sexualität des Menschen sind dennoch auch künftig diskussionswürdig. Meine These ist, dass die Utopien von Marcuse und Fromm einander angenähert werden können. Fromms Utopie zielte auf die Verwirklichung der Möglichkeiten des Menschen. Es ging ihm um die Entfaltung und das Wachstum des Menschen. Zu den Möglichkeiten des Menschen gehört auch sein Sexualleben. Der Mensch sollte sich auf diesem Gebiet so frei wie möglich entfalten können. Ein erfülltes Sexualleben kann einen Wachstumsschub in der Persönlichkeitsentwicklung begünstigen. Sexualität kann also unter günstigen Bedingungen reifen und möglicherweise eine eigene Vernunft und Moral ausbilden. Das, was Fromm die *Kunst des Liebens* genannt hat, könnte man auch als Resultat der Selbstsublimierung der Libido begreifen.

Einig waren sich Marcuse und Fromm darin, dass das Über-Ich als strafende Instanz autoritär ist, Schuldgefühle auslöst und einen repressiven Charakter hat. Beide waren auf der Suche nach einem „humanistischen Gewissen“. Nach Fromm existiert bei den meisten Menschen bereits ein solches Gewissen. Das Problem sei nur, dass die Menschen in der modernen Gesellschaft häufig verlernt hätten, auf es zu hören. Bereits deshalb, weil die meisten Menschen das Alleinsein nicht ertragen könnten, würden sie die Stimme ihres Gewissens nicht hören können. Es gebe aber

200 „Die natürliche Reaktion des Kindes auf den Druck der elterlichen Autorität ist die Rebellion, die das Kernproblem von Freuds >Ödipuskomplex< bildet. Freud nahm an, dass der kleine Junge wegen seiner sexuellen Regungen, die er der Mutter gegenüber empfindet, zum Rivalen des Vaters wird und dass die neurotische Entwicklung in dem Unvermögen besteht, mit der Angst, die in dieser Rivalität ihren Ursprung hat, fertigzuwerden. Mit dem Hinweis auf diesen Konflikt zwischen Kind und elterlicher Autorität und dem Unvermögen des Kindes, diesen Konflikt zufriedenstellend zu lösen, rührte Freud an die eigentlichen Wurzeln der Neurose. Nach meiner Auffassung wird dieser Konflikt allerdings nicht in erster Linie durch die geschlechtliche Rivalität verursacht, sondern erfolgt aus der Reaktion des Kindes gegen den Druck der elterlichen Autorität, die als solche ein wesentlicher Bestandteil der patriarchalischen Gesellschaft ist.“ (Fromm, 1947, S. 174)

außerdem noch zahlreiche andere gesellschaftliche Gründe, die verhindern, dass die Stimme des Gewissens vernommen wird *„Wir hören auf jede Stimme und auf jeden, wer es auch sein mag, nur nicht auf uns selbst. Wir sind in jedem Augenblick dem Getöse der Meinungen und Gedanken ausgeliefert, die aus allen Ecken auf uns einhämmern: Filme, Zeitungen, Radio, müßiges Geschwätz. Wenn wir uns absichtlich daran hindern wollen, jemals auf uns selbst zu hören, so könnten wir kaum wirksamer vorgehen.“* (Fromm, 1947, S. 178) Fromm hat in *Psychoanalyse und Ethik* genau beschrieben, was er unter einem „humanistischen Gewissen“ verstand. Die wichtigsten Aspekte des „humanistischen Gewissens“ sind nach seinem Dafürhalten folgende:

„Das humanistische Gewissen ist nicht die nach innen verlegte Stimme einer Autorität, der wir gefallen wollen und der zu missfallen wir fürchten; es gibt die eigene Stimme, die in jedem Menschen gegenwärtig ist und die von keinen äußeren Strafen und Belohnungen abhängt. (...) Handlungen, Gedanken und Gefühle, die ein richtiges Funktionieren und die Entfaltung unserer Gesamtpersönlichkeit fördern, rufen ein Gefühl der inneren Zustimmung, der Richtigkeit hervor. Dieses ist charakteristisch für das humanistische >gute Gewissen<. Andererseits rufen Handlungen, Gedanken und Gefühle, die für unsere Gesamtpersönlichkeit schädlich sind, ein Gefühl der inneren Unruhe und des Unbehagens hervor. Dieses ist charakteristisch für das >schlechte Gewissen<. Gewissen ist also die Re-Aktion unseres Selbst auf uns selbst. (...) Wenn Liebe als Bejahung der Möglichkeiten des geliebten Menschen, als Fürsorge und Achtung vor seiner Einmaligkeit definiert werden kann, dann kann mit Recht auch das humanistische Gewissen als die Stimme unserer liebenden Fürsorge für uns selbst bezeichnet werden. (...) Jede Verletzung der Integrität und des richtigen Funktionierens unserer Persönlichkeit ist gegen unser Gewissen, ob es sich nun um unser Denken oder unsere Taten, ja sogar um Vorliebe und Abneigung im Essen oder um das sexuelle Verhalten geht.“ (Fromm, 1947, S. 175-177)

Marcuse sprach von einer „libidinösen Moral“, nannte das „humanistische Gewissen“ in Anlehnung an Freud „Über-Es“ und brachte es mit dem von Freud beschriebenen „ozeanischen Gefühl“ in Verbindung.<sup>201</sup> Eine Interpretationsmöglichkeit wäre, die „Stimme unserer liebenden Fürsorge für uns selbst“, die u.a. auf Verstöße gegen

201Vgl. Marcuse, 1955, S. 225-226, Freud, 1930, S. 197-205.

unsere moralische Integrität reagiert, auch als konkrete Manifestation der „libidinösen Moral“ aufzufassen. Fromm sprach sich gegen die Verwendung des Freudschen Begriffs der Libido aus: *„Der Hauptunterschied zwischen der hier vorgetragenen und der Freudschen Theorie besteht darin, dass die eigentliche Basis des Charakters nicht in den verschiedenen Formen der Libidoorganisation gesehen wird, sondern in den verschiedenen Arten, in denen sich ein Mensch zur Welt in Beziehung setzt.“* (Fromm, 1947, S. 73) Fromm definierte den Charakter seinerseits folgendermaßen: *„Charakter kann also definiert werden als die (relativ) gleichbleibende Form, in der die menschliche Energie im Prozess der Assimilierung und Sozialisation kanalisiert wird.“* (Fromm, 1947, S. 74) Man kann anhand dieser Definition erkennen, dass eine Synthese zwischen Marcuses und Fromms Utopien in diesem Punkt möglich ist. Eine Energie, die im Dienst „der liebenden Fürsorge für uns selbst“, also im Dienst des Lebens steht, weist Ähnlichkeiten mit dem Begriff der Libido auf. Freud hatte die Libido einmal so definiert: *„Libido ist ein Ausdruck aus der Affektivitätslehre. Wir heißen so die als quantitative Größe betrachtete – wenn auch derzeit nicht messbare – Energie solcher Triebe, welche mit all dem zu tun haben, was man als Liebe zusammenfassen kann.“* (Freud, 1921, S. 85) Der Begriff der Libido verstanden als Energie der Liebe scheint artverwandt mit der Energie zu sein, die im Dienst der Selbstliebe steht. Wenn die Energie der Liebe, die die Selbstliebe einschließt, so kanalisiert werden kann, dass sie zur Ausbildung einer Moral beiträgt, dann kann sie sich als Stimme eines „humanistischen Gewissens“ geltend machen. Marcuse und Fromm hatten in ihrem Streit die Unterschiede betont, die sie theoretisch trennte. Marcuse war in diesem Kontext ein orthodoxer Freudianer. Fromm distanzierte sich von der Freudschen Orthodoxie. Bei genauem Hinsehen zeigt sich aber, dass Gemeinsamkeiten zwischen Marcuse und Fromm in ihren Utopien vom richtigeren Leben bestehen. Beide haben dies nicht erkennen können, weil sie keine Lösung für ihren theoretischen Konflikt gesucht haben. Die utopischen Vorstellungen von beiden hatten ein kosmopolitisches Fundament. Nach Marcuse kann sich in einer nicht-repressiven Kultur Sexualität in Eros umwandeln. Der Eros sei bestrebt, „lebende Substanz in immer größere Einheiten zu binden“. Marcuse sprach es nicht aus, aber die größte Einheit der lebenden Substanzen ist die Menschheit als Ganze und das Leben auf der Erde. Das von Marcuse anvisierte Auftauchen von nicht-repressiven sozialen Beziehungen kann man als die Entstehung von Geschwisterlichkeit bezeichnen. Für Fromm beruhte der Begriff der Liebe auf dem Glauben an die

Menschheit. Eine Liebe, die mit Fürsorge, Verantwortung, Achtung und Erkenntnis verbunden ist, trägt Züge praktizierter Geschwisterlichkeit. Der Bezugsrahmen für die Utopien vom richtigeren Leben war bei Marcuse und Fromm die Weltgesellschaft. Das Individuum wurde von ihnen als ein Weltbürger konstruiert.

Es soll nicht verschwiegen werden, dass einige Grundannahmen von Marcuse und Fromm nicht miteinander versöhnt werden können. Marcuses Utopie beinhaltete die These, dass Triebbefriedigung eine notwendige Bedingung für ein richtiges Leben sei. Die Triebe sollen in entwickelten Gesellschaften nicht mehr unterdrückt, sondern befreit werden. Allerdings war Marcuse der Auffassung, dass sich die freigesetzte Sexualität aus sich selbst heraus verwandeln würde: *„In einer reifen Kultur kann man sie (die Organisation der Arbeit, T.S.) sich nur als das Ergebnis der Befreiung vorstellen. Unter solchen Bedingungen könnte der Impuls >Lust aus Körperzonen zu gewinnen<, sich dahin ausweiten, sein Ziel in dauerhaften und umfassenderen libidinösen Beziehungen zu suchen, weil eine solche Ausweitung die Befriedigung intensiviert und erhöht.“* (Marcuse, 1955, S. 207) Es ging Marcuse auch um die erotische Erfüllung: *„Hier erscheint vielmehr die Kultur als Begründerin des Eros – das heißt, als die >natürliche< Erfüllung des innersten Strebens des Eros.“* (Marcuse, 1955, S. 210) In der Wunscherfüllung erkannte Marcuse etwas für den Menschen Vernünftiges, Notwendiges und Erstrebenswertes. Er träumte von einer Gesellschaft, in der die Bedürfnisse des Menschen weitgehend erfüllt werden: *„Je weniger Anstrengungen, Befriedigungen zu erlangen, von den Interessen der Herrschaft behindert und gelenkt werden, desto freier könnte sich die Libido an die Befriedigung der großen vitalen Bedürfnisse anlehnen.“* (Marcuse, 1955, S. 212) Die sexuelle Triebbefriedigung hatte bei Marcuse auch den Grund, dem Todestrieb die psychische Grundlage zu entziehen.<sup>202</sup> Fromm war dagegen der Auffassung, dass die Erfüllung von physiologischen und psychischen Bedürfnissen keinen Wert an sich darstellt und nicht positiv zu bewerten sei: *„>Befriedigung< als Lösung einer physiologisch bedingten Spannung ist weder gut noch schlecht. Soweit es die ethische Bewertung betrifft, ist sie ebenso neutral wie >Genugtuung< und*

202 „Der Todestrieb wirkt unter dem Nirwanaprinzip: er strebt nach jenem Zustand >dauernder Befriedigung<, wo keine Spannung mehr besteht – nach einem Zustand ohne allen Mangel. Diese Triebtendenz bedeutet gleichzeitig, dass die destruktiven Manifestationen mit der Annäherung an den erstrebten Zustand abnehmen. Ist das Ziel des Todestriebs nicht die Beendigung des Lebens, sondern das Ende des Leides – das Fehlen von Spannung – dann ist, paradoxerweise, im Sinne des Triebs der Konflikt zwischen Leben und Tod um so geringer, je mehr sich das Leben dem Zustand der Befriedigung nähert. Gleichzeitig würde Eros, befreit von der zusätzlichen Unterdrückung, erstarken und als solcher die Ziele des Todestriebes absorbieren.“ (Marcuse, 1955, S. 231)

>Vergnügen<.“ (Fromm, 1947, S. 210) Fromm subsumierte die Sexualität unter die physiologischen Bedürfnisse des Menschen und sah davon ab, sie als Trieb zu bezeichnen. Die Bedürfnisbefriedigung stellte Fromm im Gegensatz zu Marcuse nicht als ein anthropologisches Grundproblem dar. Für ihn war die Bedürfnisbefriedigung mehr oder weniger banal: *„Hunger, Durst und das Bedürfnis nach sexueller Befriedigung, Schlafbedürfnis und der Wunsch nach körperlicher Bewegung haben ihren Ursprung in dem nach physikalisch-chemischen Gesetzen geregelten Organismus. Die objektive physiologische Notwendigkeit diese Ansprüche zu befriedigen, wird subjektiv als Verlangen empfunden. Sofern diese Bedürfnisse längere Zeit unbefriedigt bleiben, macht sich eine schmerzhaft Spannung bemerkbar. Ist diese Spannung behoben, so wird die Befreiung als Lust empfunden, oder, wie ich es nennen möchte als Befriedigung (satisfaction).“* (Fromm, 1947, S. 202) Fromm wollte hier nicht zur Kenntnis nehmen, dass Millionen von Menschen hungerten und hungern und keinen Zugang zu sauberem Wasser hatten und haben. Wenn die physiologischen und psychischen Grundbedürfnisse des Menschen dauerhaft nicht befriedigt werden, dann wird er krank und kann sogar sterben. Wenn die Grundbedürfnisse von Kindern nicht erfüllt werden, führt dies in aller Regel zu einer Entwicklungsstörung. Bedürfnisbefriedigung ist nicht neutral, sondern lebenswichtig und richtig. Fromm lehnte es ab, die Bedürfnisbefriedigung als Glückserlebnis anzusehen: *„Glück und Freude ist nicht die Befriedigung eines auf physiologischem oder psychologischem Mangel beruhenden Bedürfnisses; nicht die Beseitigung einer Spannung, sondern die Begleiterscheinung allen produktiven Tätigseins im Denken, Fühlen und Handeln.“* (Fromm, 1947, S. 208) In einem richtigeren Leben würden die physiologischen und psychischen Grundbedürfnisse des Menschen erfüllt werden. Wenn die Menschen nicht mehr um ihre Bedürfnisbefriedigung kämpfen müssten, dann wäre mehr Energie vorhanden, um sich im Leben „produktiv“ zu orientieren. Heute sind die Verhältnisse immer noch so, dass die Arbeit zumeist nicht den Bedürfnissen des Menschen entspricht und viel Unlust produziert. Fromm wies darauf hin, dass es Menschen mit irrationalen Lüsten gibt, wie z.B. Süchte, Neid und Habgier, die sich nur vorübergehend befriedigen lassen. Sie wurden als Folge von „nicht-produktiven“ Charakterorientierungen angesehen. Das bedeutet, dass der „produktive“ Mensch im „sozialistischen Humanismus“ sehr viel häufiger nach dem Lustprinzip leben könnte als heute. Hier muss nicht entschieden werden, ob Sexualität ein Trieb oder ein physiologisches und

psychisches Bedürfnis des Menschen ist. Eingangs hatte ich angedeutet, dass es verschiedene Utopien vom richtigeren Leben geben kann, die in einer pluralistischen Gesellschaft gleichberechtigt nebeneinander stehen können. Marcuse und Fromm haben Entwürfe vom richtigeren Leben vorgelegt, die sich teils ähneln teils widersprechen. Der eine baute seine Utopie auf der Grundlage der Freudschen Metapsychologie auf. Der andere grenzte sich von der Freudschen Psychoanalyse ab. Daraus ergaben sich die Unvereinbarkeiten beider Entwürfe vom richtigeren Leben. Die Wahrheit und Unwahrheit der Freudschen Psychoanalyse zu diskutieren, kann hier nicht geleistet werden. Nicht nur Fromm, sondern u.a. auch Jessica Benjamin hat Marcuse wegen dessen unkritischen Anwendung der Freudschen Theorien über die menschliche Sexualität kritisiert.<sup>203</sup> Ich gehe hier mit Sartre und Fromm davon aus, dass der Mensch Herr im eigenen Haus sein kann und soll und nicht von dunklen, mächtigen und unbewussten Trieben beherrscht werden muss. In der öffentlichen Wahrnehmung in den USA wurde Marcuse als Sieger in der Kontroverse mit Fromm angesehen. Dabei wurde übersehen, dass nicht nur Marcuse, sondern auch Fromm gute Argumente in die Debatte eingebracht hatte.<sup>204</sup>

## 7.1 Fromm als Weltbürger mit gewissen Einschränkungen

Fromm verließ mit seiner zweiten Frau 1950 die USA und zog nach Mexiko. Dort blieb er zusammen mit Annis Freeman bis 1973.<sup>205</sup> Das Leben in einem „Dritte Welt“-Land war der Schritt hin, ein Weltbürger zu werden. Fromm lernte Spanisch und wurde in den Entstehungsjahren der mexikanischen Psychoanalyse eine wichtige Bezugsperson in der Mexikanischen Psychoanalytischen Gesellschaft. Dennoch stießen die kosmopolitischen Einstellungen von Fromm an eine Grenze. Wenn er Bücher schrieb, waren sie weiterhin an die wohlhabende Mittelschicht in Nordamerika und Westeuropa adressiert. Fromm forderte die Schließung der Kluft

<sup>203</sup>Vgl. Jessica Benjamin, 1992, S. 124-141.

<sup>204</sup> „Der beherrschende Eindruck bei Gesellschaftskritikern, Intellektuellen und Psychoanalytikern war genauso, wie Fromm es erwartet hatte – Marcuse hatte ihn geschlagen. Diese Einschätzung der Frage, wer als Sieger oder Verlierer aus dem Streit hervorgegangen ist, ist anhand der konkreten Texte, die Marcuse und Fromm geschrieben haben, schwer vorzunehmen, doch damals fiel das kaum ins Gewicht. Noch Jahrzehnte nach dem Schlagabtausch wiederholten führende Wissenschaftler und Sozialkritiker – einschließlich H. Stuart Hughes, Paul Robinson, Christopher Lasch und Russell Jacoby – Marcuses Angriffstaktik gegen Fromm.“ (Friedman; Schreiber, 2013, S. 273)

<sup>205</sup>Danach ging Fromm mit seiner Ehefrau zurück nach Europa. Er lebte aber nicht mehr in Deutschland, sondern in Locarno (Schweiz).

zwischen den reichen und armen Nationen<sup>206</sup>, aber der Armut und dem Elend in Mexiko ging er zumeist aus dem Weg. Er selbst lebte mit Annis Freeman wie ein Neureicher in Cuernavaca in nahezu paradiesischen Wohnverhältnissen, die Friedman; Schreiber so beschrieben:

„Mitte der fünfziger-Jahre begannen die Arbeiten zum Bau eines Hauses in Cuernavaca. Fromm betonte, dass dieser wunderschöne Wohnsitz mitsamt der Musik, den Büchern und Gourmet-Mahlzeiten ohne Annis wenig Bedeutung gehabt hätte. Obwohl Annis sich an den Bauplänen und der Gartengestaltung beteiligte, waren dies in erster Linie Erichs Projekte. Er kaufte mehrere Morgen Land an einem Privatweg im wunderschönen, abgelegenen Rancho Cortez-Teil von Cuernavaca, wo die Tlahuica-Indianer um 600 v. Chr. gesiedelt hatten. Der Großteil des Anwesens lag hinter dem Haus, und die rückwärtige Grundstücksgrenze verlief entlang einer Schlucht und eines Bachs, an dem Fromm jeden Morgen meditierte. Um die Abgeschlossenheit zu bewahren, kaufte Fromm auch etwas Land auf der anderen Seite des Flusses. Gemeinsam mit einem Landschaftsarchitekten verwandelte er diesen hinteren Teil des Anwesens in eine riesige abfallende Grasfläche, durchzogen von Blumen und Kakteengärten mit einer Vielzahl wunderschöner Bäume und Sträucher. Für die erhofften häufigen Besuche von Suzuki baute er auf halbem Weg zum Bach ein kleines, unprätentiöses Cottage. Auf einem kleinen Hügel vor dem Häuschen stand eine elegante Laterne, die Suzuki ihm geschenkt hatte. Rosa Flamingos streiften auf dem Grundstück umher.“ (Friedman; Schreiber, 2013, S. 237)

D.T. Suzuki war ein hochgebildeter Meister im Zen-Buddhismus aus Japan, der es sich zur Aufgabe gemacht hatte, den Zen-Buddhismus einem Publikum im Westen vertraut zu machen.<sup>207</sup> Fromm wurde in den 1940er Jahren mit Suzukis Werk bekannt. Suzuki las von Fromm *Die Furcht vor der Freiheit* und *Psychoanalyse und Ethik*. Beide waren schnell der Auffassung, dass Übereinstimmungen in ihrem

206Vgl. Fromm, 1976, S. 180-181.

207„Seit den 1930er Jahren hatte Suzuki die wesentlichen Ansichten des Zen auf überzeugende Weise an westliche Philosophen, Theologen, Künstler, Psychologen, Psychoanalytiker und eine allgemeine Leserschaft vermittelt. Obwohl er in erster Linie an japanischen Universitäten unterrichtete, übernahm er eine Vielzahl von Gastprofessuren für buddhistische Philosophie in den USA und Europa. Da er fließend Englisch sprach, mehrere andere europäische Sprachen beherrschte und umfassende Kenntnisse von den intellektuellen und philosophischen Traditionen des Westens hatte, konnte er den Ost-West-Dialog und das gegenseitige Verständnis erfolgreich fördern.“ (Friedman; Schreiber, 2013, S. 227)



Denken bestanden. Sie glaubten beide daran, dass es ein eigenes Selbst, gewissermaßen einen inneren Kern bei jedem Menschen gibt und dass es für das Subjekt Mittel und Wege gibt, dieses eigene Selbst jenseits aller Entfremdung zu entdecken und kennenzulernen.<sup>208</sup> Bald entwickelte sich eine Brieffreundschaft zwischen Fromm und Suzuki. Gelegentlich traf man sich. Die beiden Männer wurden schließlich Freunde. 1957 war Fromm Gastgeber einer von der Mexikanischen Psychoanalytischen Gesellschaft veranstalteten Konferenz in Cuernavaca, an der etwa 50 Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytiker aus Mexiko und den USA teilnahmen. Suzuki war der Stargast der Konferenz, hielt vier Vorträge und leitete die Veranstaltung in einem spirituellen Geist, der die Teilnehmerinnen und Teilnehmer nachhaltig beeindruckte.<sup>209</sup> Es kann kein Zweifel bestehen, dass Fromm von der Freundschaft mit Suzuki außerordentlich profitiert hat. Seine Auseinandersetzung mit dem Zen-Buddhismus ist ein gutes Beispiel dafür, dass Fromm im Laufe der Jahre immer kosmopolitischer wurde. In Mexiko fand Fromm nach gewissen Anlaufschwierigkeiten Anschluss an die psychoanalytischen Kreise und übernahm bald Verantwortung. Fromm bildete die erste Generation von Studentinnen und Studenten der Mexikanischen Psychoanalytischen Gesellschaft aus. Friedman; Schreiber sind voll des Lobes für die Leistungen, die Fromm als Seminarleiter erbracht hat:

„Die Studenten äußerten frei und häufig ihre Meinung; Fromm reagierte interessiert und respektvoll. Er verteilte Entwürfe von Texten, an denen er schrieb, um zu sehen, wie die Studenten darauf reagierten. Obwohl er zum Teil mit Freud gebrochen hatte, was Libidotheorie, Traumdeutung und Ödipuskomplex anging, betrachtete er sich selbst immer noch als Freudianer und empfahl seinen Studenten, dass sie, nachdem sie über seine Ansichten nachgedacht hatten, ihre eigenen Thesen entwickeln sollten. Das Entscheidende sei, erklärte Fromm, ob sie dogmatisch oder ob sie flexibel und bereit seien, die Stärken und Schwächen von Freuds diversen Schriften zu diskutieren. (...) Er erklärte, dass Aristoteles, Spinoza, Marx und Hegel das psychoanalytische Wissen um neue Dimensionen erweiterten, und er bezog sich ungezwungen auf aktuelle wissenschaftliche Erkenntnisse aus Soziologie,

208Fromm wollte mit Hilfe der Psychoanalyse das Unbewusste vollständig bewusst machen. Wenn dieser Zustand erreicht wäre, würde er der „Erleuchtung“ im Zen-Buddhismus ähneln. Vgl. Fromm, 1988, S. 175-182.

209Vgl. Friedman; Schreiber, 2013, S. 229-232.

Anthropologie und Biologie. Von daher war der Kurs offen, interdisziplinär und reich an intellektuellem Gehalt, was die Studenten zu schätzen wussten. (Friedman; Schreiber, 2013, S. 223)

Diese Sätze klingen so, als habe sich Fromm als Lehranalytiker unter seinen Schützlingen in der Mexikanischen Psychoanalytischen Gesellschaft ausgesprochen wohl gefühlt und seine Arbeit mit Freude verrichtet. Offenbar hat sich Fromm in die mexikanische Gesellschaft gut integrieren können, weil er zunehmend als Weltbürger auftrat und die Offenheit der Mexikanerinnen und Mexikaner ihm gegenüber zu schätzen wusste. Es ist unverständlich, wenn Friedman; Schreiber am Ende ihres Kapitels über Fromms psychoanalytisches Engagement in Mexiko schreiben, dass er zu bestimmten Zeiten und in bestimmten Situationen zu einer „totalitären“ Führung neigte.<sup>210</sup> Es ist gerechtfertigt, im Fall von Horkheimer als Direktor des Instituts für Sozialforschung solche Vorwürfe zu erheben, aber im Fall von Fromm erscheinen sie als unangebracht und übertrieben. Friedman; Schreiber haben Fromm, wie hier schon mehrmals deutlich wurde, in einigen Fällen zu kritisch bewertet. Fromm nahm das Elend in den Armenvierteln von Mexiko wahr und es bedrückte ihn. Er beschäftigte sich seit 1957 mit dem Dorf Chiconcuac, dessen elenden Zustand Friedman; Schreiber so zusammenfassten: *„Trotz aller ökonomischen und sozialen Unterschiede lebten Tagelöhner, freie Bauern sowie eine wachsende Zahl armer, landloser, zugezogener Migranten in einer kulturellen Wüste. Vorkapitalistische Bräuche wie Fiestas, Gespräche unter Nachbarn, nachbarschaftliche Unterstützung, Gesang und gemeinsame Freizeitbeschäftigungen spielten für die meisten Dorfbewohner keine Rolle mehr. Doch die entstandene Lücke war nicht von den Werten der modernen Industriegesellschaft gefüllt worden, und die Dorfbewohner fühlten sich ausgegrenzt, Fernsehen und Alkohol unterminierten jegliches Gemeinschaftsgefühl und jede wahre Produktivität.“* (Friedman; Schreiber, 2013, S. 364) Fromm hatte die Idee, eine anthropologische Studie über Chiconcuac durchzuführen. Das übergeordnete Ziel dieses Projekts sollte es sein, die Lebensbedingungen der Dorfbewohnerinnen und Bewohner spürbar zu verbessern. Fromm stellte zu diesem Zweck zwei US-amerikanische Ethnologen, das Ehepaar Lola und Theodore Schwartz, ein. Bald kam es zu Unstimmigkeiten, die Zusammenarbeit funktionierte wegen unterschiedlicher Auffassungen von dem Projekt nicht reibungslos. Das Ehepaar Schwartz warf Fromm u.a. vor, dass er

210Vgl. Friedman; Schreiber, 2013, S. 227.

Besuche im Dorf mied, weil er sich unter den Dorfbewohnerinnen und Bewohnern nicht wohl gefühlt hätte und von ihrer Not überwältigt gewesen wäre.<sup>211</sup> Fromm war nicht wie de Beauvoir und Sartre einer, der politische Kämpfe für die „Verdammten dieser Erde“ austrug und sich mit ihnen verbrüdete. Er wollte sie lieber auf Distanz halten und selbst auf ein Leben in Luxus und Komfort nicht verzichten. Letztlich blieben die Bewohnerinnen und Bewohner von Chiconcuac für Fromm Fremde. Er konnte seine Berührungsängste nicht überwinden. Vor diesem Hintergrund kann man den Standpunkt vertreten, dass der Kosmopolitismus von Fromm gewisse Einschränkungen hatte. Fromms Glaube an die Menschheit war unvollständig, weil ihm die Elenden von Mexiko fremd blieben. Fromm identifizierte sich in seinem Leben mehr mit der US-amerikanischen Mittelschicht als mit den „Verdammten“. Es kam in dem Forschungsprojekt zu einer Trennung von dem Ehepaar Schwartz. Zu einem erfolgreichen Ende wurde die Studie über Chiconcuac von Michael Maccoby gebracht, der sich besser mit Fromms Eigenheiten und Vorstellungen arrangieren konnte. Als Fazit dieses Kapitels lässt sich ziehen, dass Fromm zwar Mitleid mit der verarmten Bevölkerung in Mexiko hatte, aber weitgehend außerstande war, die Distanz zwischen ihm und ihr zu überbrücken. Dadurch fehlte dem Kosmopolitismus von Fromm zum Teil die Empathie für diejenigen, die Marx einst als „verächtliche Wesen“ bezeichnet hatte.<sup>212</sup>

## 7.2 Fromms Plädoyer für eine ökologische Lebensweise

Fromm war in den 1970er Jahren in Kenntnis der Berichte des *Club of Rome*, in denen erstmals in der gebotenen Schärfe auf die ökologischen Gefahren durch die Industriegesellschaft hingewiesen wurde.<sup>213</sup> Fromm hat zügig auf die darin enthaltenen Katastrophen-Szenarien reagiert und seine Spätschrift *Haben oder Sein* dem Ziel gewidmet, der Menschheit einen Entwurf für eine ökologische Lebensweise vorzulegen. Der Untertitel von *Haben oder Sein* lautete: *Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. Fromm stellte in *Haben oder Sein* konkrete politische Forderungen auf, von denen die meisten heute noch sinnvoll sind, weil der ökologische Umbau der Gesellschaft im 21. Jahrhundert größtenteils immer noch nicht vollzogen ist. Er war aber zudem der Auffassung, dass sich die Lebensweise in der westlichen Zivilisation grundlegend ändern muss, wenn die Umweltkatastrophen

211Vgl. Friedman; Schreiber, 2013, S. 369.

212Vgl. Marx, 1970, S. 18.

213Vgl. Fromm, 1976, S. 19-21.

noch verhindert werden sollen. Brand; Wissen haben die Lebensweise in der westlichen Zivilisation eine „imperiale Lebensweise“ genannt. Ihnen zufolge beruht der westliche Wohlstand auf der gnadenlosen Ausbeutung der Natur und der Menschen in der sogenannten „Dritten Welt“.<sup>214</sup> Fromms Spätschrift *Haben oder Sein* wird hier als Modell zur Überwindung der „imperialen Lebensweise“ interpretiert.

Fromm unterschied in seinem Spätwerk idealtypisch zwischen zwei Existenzweisen. Die eine nannte er „Haben“, die andere „Sein“. Die Existenzweise des „Habens“ unterzog er einer radikalen Kritik, in der er auf seine früheren Schriften Bezug nahm. In *Wege aus einer kranken Gesellschaft* hat Fromm 1955 die typische Lebensweise in den USA nach dem Zweiten Weltkrieg dargestellt als wäre eine Negativutopie wahr geworden. Die nachfolgend wiedergegebene Textpassage wird hier zitiert, weil sie ihre Aussagekraft bis heute nicht verloren hat:

„Die Menschen arbeiten zusammen. Tausende strömen in die Fabriken und Büros – sie kommen in ihren Wagen, mit der U-Bahn, im Bus und mit der Eisenbahn – sie arbeiten zusammen nach einem von den Experten vorgeschriebenen Rhythmus, nach Methoden, welche die Experten ausgearbeitet haben – nicht zu schnell und nicht zu langsam, aber immer in Zusammenarbeit; jeder als Teil des Ganzen. Am Abend strömt alles wieder zurück. Sie lesen alle die gleichen Zeitungen, sie hören sich dieselben Radioprogramme an, sie sehen dieselben Filme. Es sind dieselben für die oben auf der Leiter und für die auf der untersten Stufe, für die Intelligenten und für die Dummen, für die Gebildeten und Ungebildeten. Man produziert und konsumiert, man hat seinen Spaß miteinander, man marschiert im gleichen Schritt, ohne Fragen zu stellen. Das ist der allgemeine Lebensrhythmus. (...) Wir brauchen Menschen, die reibungslos in großen Gruppen zusammenarbeiten; die mehr und mehr konsumieren möchten, und deren Geschmack standardisiert und leicht zu beeinflussen und vorauszusagen ist. Wir brauchen Menschen, die sich frei und unabhängig und keiner Autorität, keinerlei Prinzipien und keinem Gewissen unterworfen fühlen und dennoch bereit sind, sich befehlen zu lassen, das zu tun, was von ihnen erwartet wird, sich reibungslos in den Gesellschaftsapparat einzuordnen.“ (Fromm, 1955, S. 98)

214Vgl. Brand; Wissen, 2017.

Fromm fand für eine solche Lebensweise den Begriff der Entfremdung passend. Mit dem Begriff der Entfremdung werde ich mich im letzten Unterkapitel der Studie über Erich Fromm auseinandersetzen. Hier ist er zur Darstellung der Existenzweise des „Habens“ zu berücksichtigen, weil Fromm die Konsummentalität im Westen als eine entfremdete Art zu leben ansah. Nebenbei sei gesagt, dass die Leidenschaft, die aus Fromms Kritik an der Lebensweise in der US-amerikanischen Nachkriegsgesellschaft spricht, angemessen ist und bei Brand; Wissen, die denselben Sachverhalt schildern, weitgehend fehlt.<sup>215</sup> Nur im Kapitel über die „imperiale Automobilität“ gewinnt die Kritik an der „imperialen Lebensweise“ an Schärfe, die angesichts der drohenden Gefahr, dass sich das Klima um mindestens drei bis vier Grad Celsius erwärmt, wenn wir nicht sofort handeln, berechtigt ist.<sup>216</sup> Für Fromm hing die Existenzweise des „Habens“ eng mit dem Konsumverhalten im Westen zusammen. Es wird von den Wohlstandskindern bis heute alles konsumiert und verschlungen: Autos, Flugreisen, Reisen mit dem Kreuzfahrtschiff, Fastfood, Flugobst, Fleisch, Zigaretten, Alkohol, Drogen, Süßigkeiten, Popmusik, Filme, Fernsehen, die Fußball-Bundesliga und andere Sportveranstaltungen, die „Gala“ und andere Boulevardmagazine, die Bildzeitung, Internetkontaktbörsen, pornographische Darstellungen im Internet, Sexualpartnerinnen und Partner, Lebensabschnittspartnerinnen und Partner, Freundinnen und Freunde, Haushaltsgeräte, Mode, Schuhe, Computerspiele, Unterhaltungsliteratur und soziale Medien im Internet. Fromm verwendete den Begriff der „Einverleibung“, um sein Bild von den Menschen im Westen zu verdeutlichen: *„Der Konsumentenhaltung liegt der Wunsch zugrunde, die ganze Welt zu verschlingen, der Konsument ist der ewige Säugling, der nach der Flasche schreit.“* (Fromm, 1976, S. 37) Die natürlichen Ressourcen werden von den Konsumentinnen und Konsumenten im reichen Norden massiv verschwendet. Das Warenangebot ist im Kapitalismus nahezu grenzenlos. Die Werbung, die Fromm mit einer Hirnwäsche verglich, weckt immer neue Bedürfnisse. In der „Überflussgesellschaft“ wird fast alles weggeschmissen, was nicht mehr gebraucht wird. Es wird kaum etwas dagegen unternommen, dass etwa fast der gesamte Plastikmüll in den Weltmeeren landet. Die Ergebnisse des Konsumwahns im Westen werden vor allem in der sogenannten „Dritten Welt“ spürbar. Dort wird beispielsweise der Elektroschrott aus dem Westen entsorgt. Es sind meistens Kinder, die auf den Müllhalden die giftigen Dämpfe einatmen, wenn sie Metalle aus den Schaltplatten der Elektrogeräte heraus brennen.

<sup>215</sup>Vgl. Brand; Wissen, 2017, S. 85-94.

<sup>216</sup>Vgl. Brand; Wissen, 2017, S. 125-146.

Die „Grenzen des Wachstums“ sind vor dem Hintergrund der Ressourcenverschwendung im reichen Norden und angesichts der Bevölkerungsexplosion im armen Süden längst erreicht. Die Konsummentalität im Westen, die sich inzwischen die Mittelschichten weltweit zum Vorbild nehmen, sollte nach Fromm durch die Existenzweise des „Seins“ ersetzt werden. Er verwendete den Begriff des „Seins“, weitgehend ohne Bezug auf die philosophische Tradition der Ontologie zu nehmen. Fromm formulierte keine neue ökologische Moral und keinen ökologischen kategorischen Imperativ, sondern suchte nach einer Lebensform, in der die Menschen aufgrund ihrer inneren Haltung auf den Massenkonsum verzichten würden. Fromm forderte u.a. dazu auf, die Produktion auf einen gesunden und vernünftigen Konsum auszurichten, um das Ziel einer „neuen Gesellschaft“ mit einer richtigeren Art zu leben, zu verwirklichen.<sup>217</sup> Er forderte überdies, dass in der kommerziellen und politischen Werbung alle „Methoden der Hirnwäsche“ zu verbieten seien.<sup>218</sup> In seinen früheren Schriften war Fromm für eine „produktive Orientierung“ eingetreten. In *Haben oder Sein* legte Fromm mehr Gewicht auf eine am „Sein“ orientierte Lebensweise, weil er nun den Konsumwahn in den Mittelpunkt seiner Erörterungen stellte. Ihm zufolge ist der Konsumwahn schädlich für das Subjekt: *„Die Öffentlichkeit würde erkennen, dass die meisten Formen des Konsums die Passivität fördern; dass das Bedürfnis nach Geschwindigkeit und Neuheit, das nur durch Konsum befriedigt werden kann, ein Ausdruck von Ruhelosigkeit und der inneren Flucht vor sich selbst ist. Sie würde erkennen, dass das ständige Ausschauhalten nach neuen Dingen, die man tut, und nach neuen technischen Spielereien, die man ausprobieren kann, nur ein Mittel ist, um sich davor zu schützen, sich selbst oder anderen nahe zu sein.“* (Fromm, 1976, S. 170) Fromm behauptete, dass Glück und größtmögliches Vergnügen nicht aus der uneingeschränkten Befriedigung aller von der Werbung geweckten Wünsche resultieren und nicht zu Wohl-Sein führen.<sup>219</sup> Dies waren neben den „Grenzen des Wachstums“ die Gründe, weshalb Fromm eine neue Existenzweise begründen wollte. Die Existenzweise des „Seins“ baut auf der Idee von einem „produktiven Charakter“ auf: *„Die Voraussetzungen für die Existenzweise des Seins sind Unabhängigkeit, Freiheit und das Vorhandensein kritischer Vernunft. Ihr wesentlichstes Merkmal ist die Aktivität, nicht im Sinne von Geschäftigkeit, sondern*

217Vgl. Fromm, 1976, S.169-171.

218Vgl. Fromm, 1976, S. 179-180.

219Vgl. Fromm, 1976, S. 14.

*im Sinne eines inneren Tätigseins, dem produktiven Gebrauch der menschlichen Kräfte. Tätigsein heißt, seinen Anlagen, Talenten, dem Reichtum menschlicher Gaben Ausdruck zu verleihen, mit denen jeder – wenn auch in verschiedenem Maß – ausgestattet ist. Es bedeutet, sich selbst zu erneuern, zu wachsen, sich zu verströmen, zu lieben, das Gefängnis des eigenen isolierten Ichs zu transzendieren, sich zu interessieren, zu lauschen, zu geben.“* (Fromm, 1976, S. 89) In seiner Einführung der Unterscheidung von „Haben“ und „Sein“ interpretierte Fromm ein englisches und ein japanisches Gedicht (D.T. Suzuki machte ihn auf die beiden Gedichte aufmerksam).<sup>220</sup> In dem englischen Gedicht wird eine Blume gepflückt. In dem japanischen Gedicht wird eine Blume kontemplativ betrachtet. In dem einen Fall will der Betrachter die Blume besitzen und nimmt in Kauf, dass die Pflanze sterben wird. In dem anderen Fall will der Betrachter die Blume am Leben lassen und sie nur wissend erkunden. Die Existenzweise des „Seins“ unterscheidet sich von der Existenzweise des „Habens“ durch einen anderen Umgang mit der Natur. In der Existenzweise des „Habens“ wird Natur zerstört und ausgebeutet. In der Existenzweise des „Seins“ wird Natur erhalten, bewundert und geachtet. In der Existenzweise des „Seins“ orientieren sich Menschen nicht am Besitz, sondern an einer friedlichen Auseinandersetzung mit Mensch und Natur. Im Begriff“ des „Seins“ berücksichtigte Fromm die Naturverhältnisse, die im Begriff des „produktiven Charakters“ noch eine untergeordnete Rolle spielten. Fromm wendete die von Marx entwickelte Unterscheidung von „Haben“ und „Sein“<sup>221</sup> auf diverse Phänomene an<sup>222</sup>, aber die entscheidende Neuerung bestand in dem anderen Verhältnis von Mensch und Natur, das auf „Kooperation“ und nicht mehr auf Raubbau beruhen sollte. Wenn die Menschen auf die Existenzweise des „Habens“ verzichten und durch die Existenzweise des „Seins“ substituieren würden, wäre das gleichbedeutend mit der Überwindung der Konsummentalität. Dies wäre zugleich eine notwendige Bedingung zur Überwindung der „imperialen Lebensweise“. Die Externalisierung der sozialen und ökologischen Probleme vom reichen Norden in den armen Süden könnte jedoch nur dann ein Ende finden, wenn die kapitalistische Produktionsweise durch ein demokratisches, ökologisches und gerechtes Weltwirtschaftssystem ersetzt werden

220Vgl. Fromm, 1976, S. 28-31.

221„Je weniger du bist, je weniger du dein Leben äußerst, um so mehr hast du, um so größer ist dein entäußertes Leben (...) Alles, was dir der Nationalökonom an Leben nimmt und an Menschheit, das alles ersetzt er dir in Geld und Reichtum.“ (Marx, 1844, S. 95)

222Fromm benutzte die Unterscheidung von „Haben“ und „Sein“ bei der Untersuchung der folgenden Phänomene: Lernen, Erinnern, miteinander Sprechen, Lesen, Autorität ausüben, Wissen, Glauben, Lieben. Vgl. Fromm, 1976, S. 38-54.

würde. Die Frage ist, woran es liegt, dass im Kontext der ökologischen Krise die geeigneten Maßnahmen weltweit von den allermeisten Politikerinnen und Politikern immer noch nicht eingeleitet werden und die Bevölkerung im Westen an ihrem umweltfeindlichen Lebensstil trotzig festhält. Nach Fromm wissen die Menschen um die Wahrheit. Das Kennzeichen der Kollektivseele sei, dass die Wahrheit verdrängt und unbewusst wird: *„Was verdrängt wird, ist das Wissen von der Wirklichkeit, das Wissen von dem, was wahr ist. Wenn wir also fragen: Was ist unbewusst? muss die Antwort lauten: nicht nur die irrationalen Leidenschaften, sondern fast unser ganzes Wissen von der Wirklichkeit.“* (Fromm, 1976, S. 98) In der Existenzweise des „Seins“ beziehe sich der Mensch auf das wirkliche und nicht auf das „verfälschende, illusionäre“ Bild: *„In diesem Sinn bedeutet jeder Versuch, den Bereich des Seins auszuweiten, vermehrte Einsicht in die Realität des eigenen Selbst, der anderen und unserer Umwelt.“* (Fromm, 1976, S. 99) In der Existenzweise des „Seins“ wird angestrebt, in Wahrheit zu leben. Greta Thunberg und die anderen Schülerinnen und Schüler von *Fridays For Future* verdrängen die Wahrheiten des *International Panel On Climate Change (IPCC)* über die Zukunft des Lebens auf der Erde, wenn wir weitermachen-wie-üblich, nicht. Schon jetzt muss die etablierte Politik auf ihre ökologischen Anliegen reagieren. Die Schülerinnen und Schüler um Thunberg sind das Licht der Aufklärung in einem Zeitalter, in dem die Vernunft wieder untergegangen zu sein scheint. Die von Fromm entworfene Existenzweise des „Seins“ ist ein Modell für eine ökologische Lebensweise. Fromm war ein Menschheitspädagoge, d.h. er schrieb *Haben oder Sein* mit der Absicht, dass sich die Leserinnen und Leser von ihm überzeugen lassen und eine ökologischere Lebensweise wählen.

### 7.3 Fromms Kritik an der Entfremdung

Hegel hat den Begriff der „Entfremdung“ in der *Phänomenologie des Geistes* verwendet.<sup>223</sup> Marx hat ihn in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* aus dem Jahre 1844 aufgegriffen, um begreiflich zu machen, dass die „kasteiende“ Arbeit in den kapitalistischen Fabriken nicht den Bedürfnissen des Menschen entspricht und der Mensch zu einer Ware geworden ist.<sup>224</sup> Fromm hat sich auf Marx bezogen, wenn er mit dem Begriff der Entfremdung arbeitete. In *Wege aus einer kranken Gesellschaft* hat er den Begriff der Entfremdung wie folgt definiert:

<sup>223</sup>Vgl. Hegel, 1832-1845, Bloch, 1949, S. 59-108.

<sup>224</sup>Vgl. Marx, 1844, S. 56-68.



„Unter Entfremdung ist eine Art der Erfahrung zu verstehen, bei welcher der Betreffende, sich selbst als einen Fremden erlebt. Er ist sozusagen sich selbst entfremdet. Er erfährt sich nicht mehr als Mittelpunkt seiner Welt, als Urheber seiner eigenen Taten – sondern seine Taten und deren Folgen sind zu seinen Herren geworden, denen er gehorcht, ja die er sogar möglicherweise anbetet. Der entfremdete Mensch hat den Kontakt mit sich selbst genauso verloren, wie er auch den Kontakt mit allen anderen Menschen verloren hat. Er erlebt sich und die anderen so, wie man Dinge erlebt – mit den Sinnen und dem gesunden Menschenverstand, aber ohne mit ihnen und der Außenwelt in eine produktive Beziehung zu treten.“ (Fromm, 1955, S. 107)

Mit dieser Definition werde ich nachfolgend arbeiten. In einem Punkt muss sie korrigiert werden. Fromm behauptete, dass der entfremdete Mensch den Kontakt zu sich selbst verloren hat. Nach Arno Gruen kann sich das Eigene in der primären Sozialisation gar nicht erst entwickeln und ausbilden, weil sich bereits Kinder häufig an die Vorstellungen der Eltern durch Gehorsam anpassen und dabei das Eigene unterdrücken müssen.<sup>225</sup> Die Folge ist, dass das fremd gewordene Eigene verkümmert. Der entfremdete Mensch muss erst noch lernen, dass er ein Eigenes hat. Solange dies nicht der Fall ist, kann er den Kontakt zu sich selbst nicht verlieren. Die Entfremdung geht soweit, dass es Menschen gibt, die kein Eigenes mehr haben und leer geworden sind. Diesen Sachverhalt hat Fromm nicht hinreichend berücksichtigt. Nach Fromm ist die Entfremdung in der kapitalistischen Gesellschaft „fast total“ geworden: *„Sie kennzeichnet die Beziehung des Menschen zu seiner Arbeit, zu den Dingen, die er konsumiert, zum Staat, zu seinen Mitmenschen und zu sich selbst.“* (Fromm, 1955, S. 110) Im Zeitalter des sogenannten „Fordismus“, in dem die Produktion in den Fabriken in immer kleinere, einförmigere Arbeitseinheiten aufgeteilt wurde, und in dem die Handgriffe der Arbeiterinnen und Arbeiter immer mehr standardisiert wurden, ist es nur zu offensichtlich gewesen, dass die Produzentinnen und Produzenten von ihrem Arbeitsprodukt entfremdet waren. Heute werden viele Produkte für den Weltmarkt (z.B. Schuhe, Textilien) in armen Ländern hergestellt. Die Arbeitsbedingungen sind in den häufig primitiven Fabriken in Asien und anderswo so ähnlich wie im Kapitalismus des 19. Jahrhunderts. Die Arbeiterinnen und Arbeiter werden oftmals ohne Rücksicht auf Leben und Gesundheit hemmungslos ausgebeutet. Diese Art von Plackerei und Sklaverei hatte

<sup>225</sup>Vgl. Gruen, 2002, S.9-62.

Marx im Sinn, wenn er im 19. Jahrhundert über den Begriff der Entfremdung nachdachte. In Deutschland ist infolge der neoliberalen Wirtschaftsreformen in der Schröder-Ära ein Niedriglohnsektor entstanden, in dem Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer wieder brutal ausgebeutet werden. Einige Produkte werden noch immer im Westen gefertigt, wie z.B. Autos in Deutschland. Die Produktionsanlagen sind im Westen heutzutage zumeist hochgradig technisiert und automatisiert. Facharbeiterinnen und Facharbeiter haben vor allem computergesteuerte Hightech-Geräte zu bedienen und zu warten. Viele Industrieprodukte werden inzwischen weitgehend ohne Handarbeit des Menschen hergestellt. Die fast vollständige Kontaktlosigkeit der Arbeiterinnen und Arbeiter mit dem Produkt könnte man als die Vollendung der Entfremdung bezeichnen. Die vielen Menschen in den Dienstleistungsberufen sind aufgrund ihrer „Marketing“-Orientierung von sich und den Menschen entfremdet. Die Bürokratisierung war in den Augen von Fromm eine weitere Form der Entfremdung. Interessanterweise hat er sich in diesem Kontext aber nicht auf die Bürokratie-Kritik von Max Weber gestützt. Nach Weber war die moderne Bürokratie ein „Gehäuse der Hörigkeit“. Die Bürokraten würden wie die „Fellachen im altägyptischen Staat“, „ohnmächtig“ dazu gezwungen werden, sich zu fügen.<sup>226</sup> Drastischer als Weber kann man die Selbstentfremdung kaum darstellen. Vor einigen Jahren wurde von vielen Politikerinnen und Politikern in Deutschland ein „schlanker Staat“ gefordert. Dies hatte zur Folge, dass immer weniger Menschen in der öffentlichen Verwaltung immer mehr Sacharbeit übernehmen mussten. Der Leistungsdruck wurde erhöht. Der „schlanke Staat“ führte zu Arbeitsüberlastung und Überforderung bei vielen Verwaltungsangestellten. Heute fehlen rund 200.000 Verwaltungsangestellte in Deutschland. Die Rationalisierung in der Bürokratie wurde auf dem Rücken der betroffenen Menschen ausgetragen. Die Bürokraten haben immer weniger Zeit für den Einzelfall und sind dadurch noch weiter von den Menschen entfremdet. Auch die Manager der Großkonzerne seien nach Fromm entfremdet: *„Genau wie die Arbeiter, genau wie jeder andere hat es auch der Manager mit unpersönlichen Giganten zu tun: mit riesigen Konkurrenzunternehmen, mit dem riesigen Binnen- und Weltmarkt, mit der Riesenverbraucherschaft, die es zu überreden und zu manipulieren gilt, mit Riesengewerkschaften und mit einer*

<sup>226</sup>Vgl. Weber, Max, zitiert nach Marcuse, 1965, S. 126-127. Wahrscheinlich hat Max Weber den „altägyptischen Fellachen“ Unrecht getan. In seinem Roman *Echnaton* hat sich der Literaturnobelpreisträger Nagib Machfus Zeitzeugen aus dem alten Ägypten vorgestellt und sie über Echnaton befragt. Machfus zeichnete ein Bild vom alten Ägypten, in dem die Menschen so fühlen, denken und handeln wie moderne Menschen. Womöglich waren die „altägyptischen Fellachen“ längst nicht so stupide wie Weber annahm. Vgl. Machfus, 1985.

*gigantischen öffentlichen Verwaltung. Alle diese Giganten haben sozusagen ihr eigenes Leben. Sie bestimmen sowohl die Tätigkeit des Managers als auch die der Arbeiter und Angestellten.“ (Fromm, 1955, S. 112)* Viele der heutigen Manager (es sind bis heute wenige Managerinnen darunter) scheinen vor allem an der Steigerung ihres Einkommens und an ihren Boni interessiert zu sein.<sup>227</sup> Die Manager von Großkonzernen sind heute oftmals Einkommensmillionäre, die wahrscheinlich wenig persönliche Beziehung zu den von ihnen geführten Riesenunternehmen und ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern haben. Sie sind von ihren teilweise verselbständigten Riesenunternehmen, die in der Soziologie häufig als Subsysteme zweckrationalen Handelns bezeichnet werden, und ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern offenbar zutiefst entfremdet. Im Vordergrund ihrer Geschäftspolitik steht für die Manager die „Profitmaximierung“ ihrer Konzerne. Dem wird alles untergeordnet. Die Arbeit wurde im 21. Jahrhundert häufig „verdichtet“, damit Stellen eingespart werden konnten. Gleichzeitig wurde der Druck auf die Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer erhöht. Auf die gesellschaftlichen Kosten durch die massenhafte Überforderung von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern nahmen und nehmen die meisten Manager keine Rücksicht. Mitunter halten sie sich nicht einmal an Recht und Gesetz, wenn es der „Profitmaximierung“ dient. Ein Beispiel dafür wäre die massenhafte Manipulierung der Abgaswerte von Autos durch Automobilkonzerne. Ein anderes Beispiel wären die vielen erfolgreichen Klagen von Kundinnen und Kunden in den vergangenen Jahren gegen die Deutsche Bank, die zu erheblichen Verlusten bei dem größten deutschen Bankunternehmen geführt haben. Steuerhinterziehung ist in Managerkreisen offenbar „ganz normal“.<sup>228</sup> Viele von ihnen übernehmen keine Verantwortung für die Gesellschaft, obwohl Eigentum im Grundgesetz zum Gemeinwohl verpflichtet wird.<sup>229</sup> Die Eliten, zu denen die Manager gehören, sind zumeist von ihrer gesellschaftlichen Verantwortung entfremdet.<sup>230</sup> Die meisten Manager von Automobilkonzernen scheren sich beispielsweise kaum um

<sup>227</sup>Diese These versucht Michael Hartmann anhand von Beispielen zu erläutern: „In jüngster Zeit stechen vor allem der VW-Skandal und das Ende von Air Berlin in puncto Eliterverhalten in Finanzfragen gleichermaßen hervor. Dass dem Ex-VW-Chef Martin Winterkorn sein Abgang im September 2015 nach Bekanntwerden des (Abgas-, T.S.)Skandals trotz Folgekosten für den Konzern in Milliardenhöhe nicht nur mit einer Weiterzahlung seines millionenschweren Gehalts bis Ende 2016, sondern in Ruhestand danach auch mit einer täglichen Rente von 3100 Euro versüßt wird, fällt dabei negativ auf wie die Tatsache, dass seine ehemalige Vorstandskollegin Christine Hohmann-Dennhardt nach nur 13 Monaten im Amt des Unternehmens Anfang 2017 mit einer Abfindung von über 12 Millionen Euro verließ.“ (Hartmann, 2018, S. 20)

<sup>228</sup>Vgl. Zucman, 2014.

<sup>229</sup>„Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen.“ (Artikel 14, Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, 2019, S. 24)

<sup>230</sup>Vgl. Hartmann, 2018.

den Klimawandel und versuchen weiterhin, Milliardenengeschäfte mit Autos mit Verbrennungsmotoren zu machen. Die Besitzerinnen und Besitzer der Großunternehmen seien nach Fromm entfremdet, weil ihr Reichtum von Kräften abhängt, „die völlig außerhalb von ihm wirken und auf die er keinen Einfluss habe.“ (Fromm, 1955, S. 114) Heute sind die „Superreichen“ so reich, dass viele von ihnen einen Bezug zu ihrem Vermögen verloren haben. Kein Mensch kann so viel Geld ausgeben, wie sie besitzen. Mit den Milliarden Euro können sie häufig nichts anderes anfangen als sie systematisch zu vermehren.<sup>231</sup> Derartige Geldmengen sind etwas Abstraktes, das sich selbst ihre Besitzerinnen und Besitzer nicht mehr vorstellen können. Die Multimilliardäre sind in heutigen Zeiten von ihrem Reichtum entfremdet. Im Berufsleben kann sich also kaum ein Mensch - vom Tellerwäscher bis zum Millionär - der allgegenwärtigen Entfremdung entziehen.

In einem Abschnitt seines Kapitels zum Thema Entfremdung in *Wege aus einer kranken Gesellschaft* beschäftigt sich Fromm mit Verhaltensweisen von Konsumentinnen und Konsumenten. Für ihn fängt die Entfremdung da an, wo Konsumentinnen und Konsumenten Dinge als Selbstzweck kaufen, aber wenig mit ihnen anfangen können. Ein aktuelles Beispiel wäre der massenhafte Kauf von wertvollen Gemälden durch Superreiche. Die Gemälde werden nicht zum Besichtigen aufgehängt, sondern in eigens dafür gebauten Lagerhallen sicher und geschützt aufbewahrt.<sup>232</sup> Die Superreichen sind oft keine Kunstliebhaber, sondern ersteigern die Kunst als Wertanlage, d.h. sie sind von der Kunst entfremdet. Aber auch Normalverdiener schaffen sich als Konsumentinnen und Konsumenten häufig Dinge an, die sie nicht unbedingt brauchen, weil sie auf die Werbung hereingefallen sind. Ein aktuelles Beispiel wären die Sport Utility Vehicles (SUV), die für die Fahrerinnen und Fahrer keinen realen Vorteil gegenüber normalen Autos haben, aber für das Klima schädlicher und für die menschliche Umwelt gefährlicher sind.<sup>233</sup> Entfremdet sind die Konsumentinnen und Konsumenten für Fromm auch von technischen Geräten, deren Funktionsweise sie nicht verstehen. Bei einem Fotoapparat muss man häufig nur auf den Knopf drücken. Durch das Fotografieren gehe beim Reisen die lebendige Erfahrung verloren, weil die Sehenswürdigkeiten immer nur durch die Linse wahrgenommen würden. Die Bilder werden vor allem deshalb geschossen, um sie im Bekanntenkreis nach der Reise zeigen zu können.

<sup>231</sup>Vgl. Berger, 2014.

<sup>232</sup>Vgl. Metz; Seeßlen, 2014.

<sup>233</sup>Vgl. Brand; Wissen, 2017, S. 125-129.

Viele Dinge würden auch aus Prestige Gründen gekauft werden: *„Das ändert aber nichts an der Tatsache, dass selbst bei der Freude an Dingen, die wir auch benutzen, die Befriedigung des Prestigebedürfnisses im Vordergrund stehen. Der eigene Wagen, der Kühlschrank, der Fernseher sind nicht nur zum praktischen Gebrauch bestimmt, sie erhöhen auch das Ansehen des Besitzers. Sie heben ihren Status.“* (Fromm, 1955, S. 117) Der passive Konsum von Produkten der Vergnügungsindustrie ist nach Fromm eine weitere Form der Entfremdung. Der Werbung gelingt es auch, Menschen dazu zu verführen, ungesunde Nahrungsmittel zu sich zu nehmen. Beim Verzehr von ungesunden Nahrungsmitteln mit viel Fett, wenig Vitaminen, viel Zucker und künstlichen Aromastoffen, wie z.B. Coca-Cola oder Kartoffelchips, gehen die Konsumentinnen und Konsumenten über ihre körperlichen Bedürfnisse hinweg und sind so von ihrem Körper entfremdet. Fromm zog ein bitteres Fazit über die Konsumentenkultur im Westen:

„Der Mensch von heute ist geradezu fasziniert von der Möglichkeit, noch mehr, noch bessere und vor allem neuartige Dinge zu kaufen. Er ist konsumsüchtig. Der Akt des Kaufens und Konsumierens ist zu einem zwanghaften, irrationalen Ziel geworden, weil er zum Selbstzweck ohne Beziehung zum Gebrauch der gekauften und konsumierten Dinge oder zu der Freude an ihnen geworden ist. Den >letzten Schrei<, das neueste Modell von irgend etwas zu kaufen, was auf dem Markt zu haben ist, ist der Traum eines jeden, mit dem verglichen die echte Freude an seiner Benutzung völlig sekundär ist. Wenn der moderne Mensch auszusprechen wagte, was er sich unter dem Himmel vorstellt, so würde er vermutlich eine Vision des größten Warenhauses der Welt beschreiben, in dem alle letzten Neuheiten ausgestellt wären und wo er Geld genug hätte, um sie alle zu kaufen. Er würde mit offenem Mund in diesem Himmel der Apparate und Gebrauchswaren herumlaufen, wenn es nur immer mehr und immer modernere Dinge darin zu kaufen gäbe und wenn der Nachbar vielleicht ein bisschen weniger Geld dafür zur Verfügung hätte als er.“ (Fromm, 1955, S. 119)

Trotz einer vorübergehenden Phase postmaterialistischer Werte hält der Kaufrausch im Westen bis heute an. Im 21. Jahrhundert werden die Waren häufig durch Mausklick im Internet bestellt, das die Funktion des riesigen Warenhauses übernommen hat. Die Konsumentinnen und Konsumenten sind allzu oft von sich

selbst und von den Dingen entfremdet. Es darf aber nicht vergessen werden, dass wir in einer „Abstiegsgesellschaft“ leben, in der sich immer mehr Menschen den Warenkonsum nicht mehr leisten können.<sup>234</sup>

Die Entfremdung ist auch in der Politik zu beobachten. Die Verehrung von charismatischen „Führern“ im Faschismus und in der Sowjetunion war nach Fromm ein „Götzendienst“, in dem die Menschen durch ihre Unterwerfung unter den Willen eines „Führers“ von sich selbst entfremdet waren.<sup>235</sup> In den westlichen Demokratien werden in der Jetztzeit häufig Politikerinnen und Politiker gewählt, die als Ministerinnen bzw. Minister oder Abgeordnete hauptsächlich die Interessen der privilegierten Gesellschaftsschichten im Blick haben.<sup>236</sup> In Deutschland hat die Sozialdemokratische Partei (SPD) zusammen mit Bündnis 90/Die Grünen unter der Führung des damaligen Bundeskanzlers Gerhard Schröder zwischen 1998 und 2005 soziale „Desintegrationsprozesse“ in der BRD in Gang gesetzt, die zu sozialen Verwerfungen und einer systematischen Umverteilung des Vermögens von unten nach oben geführt haben.<sup>237</sup> Gegen eine solche Politik der sozialen Ungleichheit hatte die SPD in ihrer langen Geschichte zumeist gekämpft. Die heutige SPD ist von ihren Wählerinnen und Wählern und ihren historischen Wurzeln entfremdet. Obwohl ihr inzwischen die politische Bedeutungslosigkeit droht, kämpft sie bis heute kaum dafür, die Fehler in der Ägide von Gerhard Schröder zu korrigieren. Das Phänomen, dass sich sogenannte „Volksparteien“ kaum mehr um die politischen und sozialen Bedürfnisse der Schwachen in der Gesellschaft kümmern, hat nach Heitmeyer eine „Demokratieentleerung“ nach sich gezogen.<sup>238</sup> Die Beziehung zwischen den politischen Eliten und den „ganz normalen“ Bürgerinnen und Bürgern scheint parteiübergreifend eine der Entfremdung geworden zu sein.<sup>239</sup> Eine Folge davon ist in Deutschland, dass sich Teile der Wählerinnen und Wähler von demokratischen Parteien abwenden und der AfD ihre Stimme geben. Auch die Wahl Donald Trumps zum US-Präsidenten im Jahre 2016 anstelle von Hillary Clinton kann man als Folge der Entfremdung zwischen dem politischen „Establishment“ und weiten Teilen des Wahlvolks ansehen.

<sup>234</sup>Vgl. Nachtwey, 2016.

<sup>235</sup>„Beim Faschismus und im Stalinismus verrichtet der sich völlig entfremdete einzelne seine Andacht vor dem Altar seines Idols, und es macht kaum einen Unterschied, welchen Namen dieses Idol trägt: ob Staat, Klasse, Kollektiv oder welchen sonst.“ (Fromm, 1955, S. 109)

<sup>236</sup>Vgl. Hartmann, 2018.

<sup>237</sup>Vgl. Berger, 2014.

<sup>238</sup>Vgl. Heitmeyer, 2018, S. 146-196.

<sup>239</sup>Vgl. Hartmann, 2018.

Nach allem, was in dieser Studie gesagt wurde, scheint klar zu sein, dass Fromm der Auffassung war, dass die meisten Menschen in der westlichen Zivilisation von sich selbst und ihren Mitmenschen entfremdet sind. Besonders durch die Flucht in den Konformismus wird das Eigene systematisch unterdrückt. Das Eigene wird Menschen, die sich immer an die gesellschaftlichen Trends anpassen, zum Fremden. Die Kehrseite der Medaille ist, dass solche Menschen die Fremden häufig als bedrohlich wahrnehmen, weil sie ihr eigenes Fremdsein im Fremden erkennen können, was ihnen höchst unangenehm ist. Die sich selbst fremden Menschen sind insbesondere von den Fremden entfremdet. Sie können nur das Eigene lieben. Eine Geschwisterlichkeit können sie nur Menschen gewähren, die dem Eigenen zu zurechnen sind. Die entfremdeten Menschen können nicht an die ganze Menschheit glauben. Die Fremdenfeindlichkeit ist eine weitverbreitete Form der Entsolidarisierung im Westen. Die Ausbildung einer Fremdenfeindlichkeit beginnt mit der Unterdrückung des eigenen Denkvermögens durch die automatische Anpassung an alle möglichen gesellschaftlichen Moden. Die Flucht in den Konformismus hat unbeabsichtigte Nebenfolgen, die sogar zur Gefahr für die Demokratie werden können. Von sich und ihren Mitmenschen entfremdet sind auch viele Menschen mit der von Fromm kritisierten „Marketing“-Orientierung. Wer sich selbst ständig als Ware anbietet und verkauft, kann nicht aufrichtig und authentisch sein und ist somit von sich und den anderen Menschen entfremdet. Andere Menschen werden tendenziell als Mittel für eigene Zwecke benutzt und auf diese Weise wie eine Ware behandelt. Die unter 5.5 im Unterkapitel über die „Marketing“-Orientierung entwickelten Gedanken müssen hier nicht wiederholt werden. Was Fromm 1955, als er die *Wege aus einer kranken Gesellschaft* veröffentlichte, nur bedingt berücksichtigte, war die Entfremdung des Menschen von der Natur. In der Existenzweise das „Habens“ verlieren die Menschen nicht nur den Kontakt zu sich selbst, sondern auch den zur äußeren Natur. Die Wohlstandsmenschen erfüllen sich nahezu alle materiellen Wünsche, aber sie denken dabei kaum daran, was der Natur in dem Wirtschaftssystem, das ihnen all die Konsumprodukte zur Verfügung stellt, angetan wird. Die meisten Menschen im Westen pflegen einen Lebensstil, der die rücksichtslose Ausbeutung der Natur voraussetzt. Obwohl die Menschen durch Fernseh- und Presseberichte über den Klimawandel und die Naturzerstörung, wie z.B. die Abholzung der Regenwälder in Brasilien und Indonesien, aufgeklärt sind, halten die meisten von ihnen hartnäckig an der Existenzweise des „Habens“ fest,

was demonstriert, dass sie bis jetzt unbelehrbar und von der Natur total entfremdet sind. Die öffentliche Lobbyarbeit der Automobilindustrie und der Ölindustrie sowie unvernünftige Politikerinnen und Politiker, wie z.B. die letzten Bundesverkehrsminister aus der CSU in Deutschland, helfen beispielsweise den Autofahrerinnen und Autofahrern, die wissenschaftlichen Tatsachenaussagen des IPCC zu verdrängen. Der Egoismus im Westen ist bis jetzt mächtiger als der Selbsterhaltungstrieb der Menschheit. Der erste Schritt zur Substitution der Existenzweise des „Habens“ durch die Existenzweise des „Seins“ wäre die Aufhebung der allumfassend gewordenen Entfremdung des Menschen.

#### **7.4 Erich Fromm heute**

In dieser Studie wurde mit der Biographie von Lawrence J. Friedman und Anke M. Schreiber gearbeitet. Es hat sich herausgestellt, dass in dieser Biographie Leben und Werk von Erich Fromm zu kritisch dargestellt werden. Im deutschsprachigen Raum hat sich insbesondere Rainer Funk Verdienste um die Bewahrung des humanistischen Erbes von Fromm erworben. Funk lernte Fromm und seine Frau noch persönlich kennen und war von ihnen so beeindruckt, dass er fortan sein intellektuelles Leben Fromm und seinem Werk gewidmet hat. In der *Internationalen Erich Fromm-Gesellschaft* wird versucht, Gedanken und Theorien von Fromm zu aktualisieren und an den Diskurs der Gegenwart anzubinden. Insbesondere Dank der Arbeit der *Internationalen Erich Fromm-Gesellschaft* wird Fromm nicht ganz vergessen. Die *Internationale Erich Fromm-Gesellschaft* gibt jährlich eine Ausgabe des Fromm-Forums heraus, die im Internet kostenfrei gelesen werden kann. Auf diese Weise besteht die Chance, ein größeres Publikum zu erreichen als beispielsweise die Jahrbücher der Sartre-Gesellschaft, die teuer gekauft werden müssen und teilweise über fünfzig Euro kosten. Liest man die im Internet veröffentlichten fünf letzten Ausgaben des Fromm-Forums sticht ins Auge, dass darin auch Aufsätze erscheinen, die von Leben und Werk von Fromm weit entfernt sind und ihn aus einer kritischen Perspektive betrachten. Ein Beispiel dafür wäre der Aufsatz *Lieben – eine Kunst? Metamorphosen des Liebesverständnisses* von Gerd B. Achenbach im Fromm-Forum 21/2017. Einige Aufsätze widersprechen den radikal humanistischen Intentionen von Fromm. Der Aufsatz *Warum wir so handeln wollen, wie wir handeln müssen. Erich Fromm und das Institut für Sozialforschung* von Gunzelin Schmid Noerr im Fromm-Forum 24/2020 wird weder Fromm noch den



Kritischen Theoretikern gerecht. Der Aufsatz *Rechtspopulismus in Europa – eine Gefahr für die Demokratie?* von Frank Decker ist von Fromms Denken am Weitesten entfernt. Fromm war von Anfang an ein Antifaschist und würde den sogenannten „Rechtspopulismus“ in Europa und den USA im 21. Jahrhundert als große Gefahr für die Demokratien ansehen. Es ist eine Lehre aus der Geschichte des Nationalsozialismus, dass man Rechtsextremismus niemals unterschätzen und verharmlosen darf. Fromm musste wegen der Nazis aus Deutschland fliehen und würde unbedingt vor neuen rechtsextremistischen Tendenzen in der Gesellschaft warnen. Der Aufsatz von Decker ist problematisch. Im Gegensatz dazu sind die Beiträge zur Aktualisierung von Marx im Fromm-Forum 23/2019 größtenteils gelungen. Hervorheben möchte ich die Aufsätze *Marxismus zwischen Tradition und Erneuerung kritischen Denkens* von Burkhard Bierhoff und *Strukturelle Respektlosigkeit – Die Schändung der Arbeit im neoliberalen Kapitalismus* von Franz Segbers. An die berechtigte Kritik des neoliberalen Kapitalismus knüpft der Aufsatz *Kapitalismuskritik und Psychoanalyse bei Erich Fromm* von Helmut Johach im Fromm Forum 24/2021 in geschickter Weise an. Es ist lobend zu erwähnen, dass im Fromm-Forum ein Pluralismus gepflegt wird und Fromm nicht vergöttert und verherrlicht wird, sondern auch in einem kritischen Licht gesehen werden kann. Dem Grundanliegen, den Humanismus in finsternen Zeiten zu retten, stimmt der Autor dieser Studie nachdrücklich zu.

## 7.5 Zusammenfassung

Fromm war Antifaschist und Antistalinist. Er beteiligte sich nach dem Zweiten Weltkrieg nicht am Kalten Krieg, sondern versuchte auf US-amerikanische Politiker Einfluss zu nehmen, damit der atomare Rüstungswettlauf zwischen der USA und der UdSSR beendet wird. Fromm forderte aufgrund seiner Erfahrungen in Mexiko dazu auf, dass den armen Ländern der Erde geholfen wird, damit sie die Unterentwicklung überwinden können. Der späte Fromm setzte sich für eine ökologische Existenzweise ein. Das alles war richtig. Es gab aber auch einige politische Irrtümer bei Fromm. Er lehnte den Zionismus ab und war mit Israel nicht solidarisch. Er schätzte das Urteil von Albert Speer über seine Hitler-Studie und vertraute ihm. Er wollte den „Erlösungsantisemitismus“ von Hitler und vielen Deutschen nicht als Ursache für die Vernichtung der europäischen Juden anerkennen. Fromm war es sehr zu gönnen, dass er nach zwei gescheiterten Ehen die zu ihm passende Frau

fand und ein weitgehend glücklicher Mensch wurde. Er hat sich sein Glück durch das Schicksal der Juden im „Dritten Reich“ nicht nehmen lassen. Der Autor dieser Studie vertritt die Ansicht, dass Jüdinnen und Juden auch nach dem Holocaust das Recht auf Glück haben. Fromms Glück hatte jedoch den Nachteil, dass es nach dem Zweiten Weltkrieg zu einer gewissen Entfremdung zwischen ihm und dem jüdischen Volk kam. In dieser Entfremdung wurde die Beschädigung von Fromm sichtbar. Die wenigen jüdischen Überlebenden der „Ghettoräumungen“, der „Konzentrationslager“ und der „Todesmärsche“ waren nach dem Zweiten Weltkrieg extrem traumatisiert. Von diesem Trauma konnten sich viele von ihnen bis an ihr Lebensende nicht befreien. Häufig sprachen die Überlebenden des Holocaust mit ihren Kindern nicht darüber, was sie im „Dritten Reich“ durchgemacht hatten. Von diesem Schweigen ging oftmals eine pathogene Wirkung auf die Kinder der Opfer aus. Das Trauma der Eltern hatte sich teilweise auf ihre Kinder übertragen.<sup>240</sup> Spätestens der dritten Generation von Jüdinnen und Juden ist sehr zu wünschen, dass sie sich an Erich Fromm erinnert, sich bewusst wird, dass sie ein Recht auf Glück hat, und den Teufelskreis durchbricht. Fromm war von den Nazis aus Deutschland vertrieben worden, aber er hatte das Schlimmste selbst nicht erlebt. Er hat sich in der Fremde wohlfühlt, eine glückliche Ehe geführt und war als Schriftsteller erfolgreich. Solche idealen Bedingungen fanden keineswegs alle Jüdinnen und Juden nach dem Zweiten Weltkrieg vor. Nichtsdestoweniger war es richtiger, dass sich Fromm das Recht nahm, glücklich zu sein.

Als Gesellschaftstheoretiker hat Fromm Verdienste. Insbesondere seine Kritik am Konformismus und an der „Marketing“-Orientierung war sozialpsychologisch innovativ und zukunftsweisend. Beide Phänomene sind heute wieder zu beobachten. An die Theorie vom „Gesellschaftscharakter“ und der Dialektik von „Gesellschaftscharakter“ und „Individualcharakter“ kann heute noch „produktiv“ angeknüpft werden. Fromm machte als Menschheitspädagoge Vorschläge für ein richtigeres Leben. Der „produktive Charakter“ sollte den verschiedenen Formen der Entfremdung des Menschen entgegenwirken. Fromms Ideen vom richtigeren Leben waren Ausdruck einer radikal humanistischen Orientierung. Sein Plädoyer für die Selbstliebe ist ein relevantes Beispiel für seinen Humanismus, an den ich erinnern möchte. Fromm stellte hohe Ansprüche an die Menschen. Wenn ein „ganz normaler“ Mensch Schriften von Fromm liest, wird er sich teilweise bewusst, dass er den hohen

240Vgl. Bergmann; Jucovy; Kestenberg, 1990, Rosenthal, 1997.

Ansprüchen an das Leben von Fromm nicht genügen kann. Den heutigen Leserinnen und Lesern von Fromms Schriften sei empfohlen, sich klarzumachen, dass Fromm für die Selbstliebe warb. Die Hauptziele des richtigeren Lebens waren nach Fromm die Realisierung der eigenen Möglichkeiten und das geistige Wachstum. Fromm war ein radikaler Kapitalismuskritiker. Die Realisierung der eigenen Möglichkeiten und geistiges Wachstum werden nach seinem Dafürhalten in den gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen häufig behindert und durch eine allgegenwärtige Entfremdung ersetzt. Fromm hatte politische Vorstellungen von einem „humanistischen Sozialismus“. Diese Vorstellungen habe ich in dieser Studie weitgehend ausgeklammert, weil die Grundfrage hier die nach dem richtigeren Leben im falschen ist. Die Frage nach einer politischen Utopie wird in der folgenden Studie über Ernst Bloch angerissen. Es ist aber anhand der Widersprüche von Fromm deutlich geworden, dass ein richtigeres Leben als „produktive“ Charakterorientierung in der kapitalistischen Produktionsweise nur bedingt möglich ist. Gleichzeitig ist wahr, dass die Freiheit des Menschen im Westen nicht vollständig unterdrückt werden kann und er einige „produktive“-Orientierungen hier und heute verwirklichen kann. In dieser Frage waren sich de Beauvoir, Sartre und Fromm einig. Fromms Leben enthielt einige „produktive“ Aspekte und einige „unproduktive“ Aspekte. Seine Leistungen als Psychotherapeut wurden von Friedman; Schreiber kritisiert. Ihn zufolge blieben die Menschen aus der verarmten Gesellschaftsklasse in Mexiko für Fromm Fremde, obwohl er es mit ihnen gut gemeint hat. Deshalb kann man sagen, dass Fromm ein Kosmopolit mit gewissen Einschränkungen war. Zu den größten Leistungen, die er als Menschheitspädagoge vollbracht hat, zählen seine radikal humanistischen Bücher, die auf viel Resonanz beim Publikum gestoßen und die in vielerlei Hinsicht bis heute aktuell geblieben sind. Heute fehlt ein solcher Menschheitspädagoge vom Format eines Erich Fromm. Er setzte sich in seinen Schriften sehr häufig mit Texten und Theoremen von Freud auseinander und entwickelte anhand einer Kritik von Freud eigene Positionen. Die Kritik an Freud wurde häufig in einem humanen Sinne geäußert. Die Annahme von Fromm, dass der Mensch Herr im eigenen Haus sein kann und nicht zwangsläufig von einem mächtigen Unbewussten beherrscht wird, ist zweifelsohne ein Gedanke mit humanem Potential. Fromm lehnte überdies die Triebtheorie von Freud und seine Thesen über die psychosexuelle Entwicklung von Kleinkindern (Ödipuskomplex, Kastrationsangst) ab. Aufgrund solcher Behauptungen ist es in den 1930er Jahren

zum Streit zwischen den Kritischen Theoretikern und Fromm gekommen. Marcuse wiederholte die Vorwürfe an Fromm noch einmal in den 1950er Jahren. Marcuse entwarf seinerseits eine psychoanalytische Utopie vom richtigeren Leben auf der Grundlage der Freudschen Triebtheorie. Die Idee von Marcuse, dass sich die Sexualität in einer reifen Kultur zu Eros entwickeln und eine eigene Vernünftigkeit und Moral ausbilden kann, ist faszinierend. Meine These ist, dass man diese anthropologischen Ideen von Marcuse mit Annahmen von Fromm über den „produktiven Charakter“ verbinden kann. Fromm war und ist längst nicht der einzige Psychotherapeut, Psychologe oder Psychiater, der Kritik an der Freudschen Orthodoxie geäußert hat. Heute scheint es so zu sein, dass die orthodoxen Freudianer in der Psychologie eine Minderheit geworden sind. Ich finde die Kritik von Fromm an Freuds psychoanalytischen Theorien nach wie vor bedenkens- und beachtenswert. Die Jahrzehnte nach der sexuellen Befreiung in den 1960er Jahren haben gezeigt, dass die menschliche Sexualität vielfältig, aber nicht zwangsläufig mit der Kultur unvereinbar ist. In dieser Studie wurde mit ausgewählten Schriften von Fromm gearbeitet. Es wurden hauptsächlich diejenigen Theorien von Fromm diskutiert, die aus der Sicht des Autors heute noch Aussagekraft haben. Die Frommsche Unterscheidung von Biophilie und Nekrophilie überzeugte mich beispielsweise weniger und wurde deshalb kaum berücksichtigt. Ziel dieser Studie war es, die Stärken des radikalen Humanismus von Fromm herauszuarbeiten. Der für die Gegenwartsgesellschaft fruchtbarste Aspekt der Sozialpsychologie von Fromm ist die Unterscheidung zwischen den Existenzweisen des „Habens“ und des „Seins“. Die Existenzweise des „Seins“ ist wegen ihrer ökologischen Ausrichtung ein heute noch gültiger Entwurf von einer richtigeren Lebensweise. Mit der inneren Haltung des „Seins“ können Menschen in der westlichen Zivilisation die „imperiale Lebensweise“ und gleichzeitig ihre Entfremdung von der Natur überwinden.

## **7.6 Literaturverzeichnis**

Adorno, Theodor W. (1950): Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt am Main, 1973.

Adorno, Theodor W. (1966): Negative Dialektik, Frankfurt am Main, 1990.

Adorno, Theodor W. (2003): Vorlesung über Negative Dialektik. Frankfurt am Main.

Benjamin, Jessica (1988): Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht, Frankfurt am Main, 1994.

Benjamin, Jessica (1992): Opposition and Reconciliation: Reason & Nature, Reality & Pleasure, In: Institut für Sozialforschung (Hg.): Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse, Frankfurt am Main, S. 124-141.

Benz, Wolfgang; Graml, Hermann; Weiß Hermann (Hg.): Enzyklopädie des Nationalsozialismus, 2001, S. 453-457.

Berger, Jens (2014): Wem gehört Deutschland? Die wahren Machthaber und das Märchen vom Volksvermögen, Frankfurt am Main.

Bergmann, Martin S.; Jucovy, Milton E.; Kestenberg, Judith S. (Hg.): Kinder der Opfer. Kinder der Täter. Psychoanalyse und Holocaust, Frankfurt am Main, 1990.

Bloch, Ernst (1949): Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Frankfurt am Main, 1985, S. 59-108.

Brand, Ulrich; Wissen, Markus (2017): Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus, München.

Butler, Judith (2004): Der Antisemitismus-Vorwurf. Juden, Israel und die Risiken öffentlicher Kritik. In: Rabinovici, Doron; Speck, Ulrich; Sznajder, Nathan (Hg.): Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte, Frankfurt am Main, S. 60-92.

Daniel, Claus (1981): Theorien der Subjektivität. Einführung in die Soziologie des Individuums. Frankfurt am Main; New York; S. 73-104.

Elsässer, Jürgen; Markovits, Andrei S. (1999): „Die Fratze der eigenen Geschichte“. Von der Goldhagen-Debatte zum Jugoslawien-Krieg. Berlin.

Erdheim, Mario (1988): Psychoanalyse und Unbewusstheit in der Kultur. Aufsätze 1980-1987, Frankfurt am Main, 1994.

Finkelstein, Norman G.; Birn, Ruth Bettina (1998): Eine Nation auf dem Prüfstand. Die Goldhagen-These und die historische Wahrheit, Hildesheim.

Freud, Sigmund (1900): Die Traumdeutung. In: Freud, Sigmund: Studienausgabe, Band II, Die Traumdeutung, Frankfurt am Main, 1972.

Freud, Sigmund (1912): Zur Dynamik der Übertragung, In: Freud, Sigmund (1975): Studienausgabe, Ergänzungsband, Schriften zur Behandlungstechnik, Frankfurt am Main, S. 157-168.

Freud, Sigmund (1914): Zur Einführung in den Narzissmus. In: Freud, Sigmund: Studienausgabe Band III. Psychologie des Unbewussten, Frankfurt am Main, 1989, S.37-68.

Freud, Sigmund (1920): Jenseits des Lustprinzips. In: Freud, Sigmund: Studienausgabe. Band III. Psychologie des Unbewussten, Frankfurt am Main, 1989, S.213-272.

Freud, Sigmund (1921): Massenpsychologie und Ich-Analyse, In: Freud, Sigmund (1974): Studienausgabe, Band IX, Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion, Frankfurt am Main, S. 61-134.

Freud, Sigmund (1930): Das Unbehagen in der Kultur; In: Freud, Sigmund (1974): Studienausgabe, Band IX, Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion, Frankfurt am Main, S. 191-270.

Friedländer, Saul (1997): Das Dritte Reich und die Juden. Die Jahre der Verfolgung 1933-1939, München, 1998.

Friedman, Lawrence J.; Schreiber, Anke M. (2013): Was man gibt, verliert man nicht. Erich Fromm. Die Biographie, Bern.

Fromm, Erich (1941): Die Furcht vor der Freiheit, München, 1990.

Fromm, Erich (1947): Den Menschen verstehen. Psychoanalyse und Ethik, München, 2018.

Fromm, Erich (1951): Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache. Reinbek bei Hamburg, 2020.

Fromm, Erich (1955): Wege aus einer kranken Gesellschaft. Eine sozialpsychologische Untersuchung, München, 2018.

Fromm, Erich (1956): Die Kunst des Liebens, München, 1995.

Fromm, Erich (1973): Anatomie der menschlichen Destruktivität. Reinbek bei Hamburg, 1977.

Fromm, Erich (1976): Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, München, 1990.

Fromm, Erich (1985): Erich-Fromm-Lesebuch. Herausgegeben und eingeleitet von Rainer Funk, München.

Goldhagen, Daniel J. (1996): Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust, Berlin.

Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (1949), Berlin, 2019.

Gruen, Arno (2002): Der Fremde in uns, München, 2010.

Habermas, Jürgen (1981): Theorie des kommunikativen Handelns. Erster Band, Frankfurt am Main, 1988.

Hartmann, Michael (2018): Die Abgehobenen. Wie die Eliten die Demokratie gefährden. Frankfurt am Main, New York.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1832-1845): Phänomenologie des Geistes, Werke 3, Frankfurt am Main, 1991.

Heil, Johannes; Erb, Rainer (1998): Geschichtswissenschaft und Öffentlichkeit. Der Streit um Daniel J. Goldhagen, Frankfurt am Main.

Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Deutsche Zustände. Folge 2, Frankfurt am Main, 2003.

Heitmeyer, Wilhelm (2018): Autoritäre Versuchungen. Signaturen der Bedrohung 1, Berlin.

Heni, Clemens (2014): Erich Fromm gegen Israel, <https://opus4.kabvde/opus4-Fromm/files-Heni-C-2014pdf>.

Hilberg, Raul (1961): Die Vernichtung der europäischen Juden. Band 1-3, Frankfurt am Main, 1999.

Illouz, Eva (2011): Warum die Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung, Berlin.

Illouz, Eva (2015): Israel. Soziologische Essays, Berlin.

Illouz, Eva (2018): Warum Liebe endet: Eine Soziologie negativer Beziehungen. Berlin, 2020.

Kant, Immanuel (1781): Kritik der reinen Vernunft 1, Frankfurt am Main, 1995.

Kautz, Fred (1998): Goldhagen und die „Hürnen Sewfriedte“. Die Holocaust-Forschung im Sperrfeuer der Flakhelfer, Berlin und Hamburg.

Kershaw, Ian (1987): Der Hitler-Mythos. Führerkult und Volksmeinung, München, 2002.

Klein, Naomi (2019): Warum nur ein Green New Deal unseren Planeten retten kann. Hamburg.

Küntzel, Matthias; Thörner, Klaus (u.a.): Goldhagen und die deutsche Linke oder die Gegenwart des Holocaust, Berlin, 1997.

Küntzel, Matthias (2003): Dihad und Judenhass. Über den neuen antijüdischen Krieg, Freiburg.

Machfus, Nagib (1985): Echnaton. Der in der Wahrheit lebt. Zürich, 2001.

Marcuse, Herbert (1955): Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, Frankfurt am Main, 1987.

Marcuse, Herbert (1965): Kultur und Gesellschaft 2, Frankfurt am Main.

Marcuse, Herbert (2004): Nachgelassene Schriften 4. Die Studentenbewegung und ihre Folgen, Springe, S. 141-156.

Marx, Karl (1844): Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Berlin, 1987.

Marx, Karl (1989): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Marx, Karl; Engels, Friedrich: Ausgewählte Werke in sechs Bänden, Band 1, Berlin, S. 9-25.

Mead, George H. (1934): Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt am Main, 1995.

Metz, Markus; Seeßlen, Georg (2014): Geld frisst Kunst. Kunst frisst Geld. Ein Pamphlet, Berlin.

Nachtwey, Oliver (2016): Die Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne, Berlin, 2017.

Pauen, Michael; Welzer, Harald (2015): Autonomie. Eine Verteidigung. Frankfurt am Main.



Rosenthal, Gabriele (Hg.): Der Holocaust im Leben von drei Generationen. Familien von Überlebenden der Shoah und von Nazi-Tätern, Gießen, 1999.

Salzborn, Samuel (2015): Rechtsextremismus. Erscheinungsformen und Erklärungsansätze, Baden Baden.

Sartre, Jean-Paul (1943): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbek bei Hamburg, 2016.

Sartre, Jean-Paul (1960): Marxismus und Existenzialismus. Versuch einer Methodik, Reinbek bei Hamburg, 1964.

Schäfer, Torsten (2007): „Jedenfalls habe ich auch mitgeschossen“. Das NSG-Verfahren gegen Johann Josef Kuhr und andere ehemalige Angehörige des Polizeibataillons 306, der Polizeireiterabteilung 2 und der SD-Dienststelle von Pinsk beim Landgericht Frankfurt am Main 1962-1973. Eine textanalytische Fallstudie zur Mentalitätsgeschichte, Münster.

Sereny, Gitta (1995): Das Ringen mit der Wahrheit. Albert Speer und das deutsche Trauma. München.

Weber, Max (1973): Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, In: Weber Max (1973): Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik, Stuttgart, S. 186-262.

Wippermann, Wolfgang (1997): Wessen Schuld? Vom Historikerstreit zur Goldhagen-Kontroverse, Berlin.

Zucman, Gabriel (2014): Steueroasen. Wo der Wohlstand der Nationen versteckt wird. Berlin



## 8. Ernst Bloch – das richtigere Leben als „aufrechter Gang“

Der Junius-Verlag publiziert Einführungen in das Denken von bedeutenden Philosophinnen und Philosophen. In dieser Reihe erschien bereits 1987 ein Band von Detlev Horster unter dem Titel *Bloch zur Einführung*. Die Bloch-Einführung scheint insofern typisch zu sein, als dass ein immens politischer Denker tendenziell entpolitisiert wurde. Zuweilen wurden die politischen Irrtümer von Bloch als „naiv“ bezeichnet. Im Kontext von problematischen Äußerungen von Bloch über die Verhältnisse in der Sowjetunion unter der Herrschaft Stalins schrieb Horster: *„Die Kontroverse um Blochs Haltung zur Sowjetunion während des Stalinismus kommt in gewissen Abständen immer wieder auf. Blochs Stellungnahmen zu den Moskauer Prozessen mag man im Nachhinein als naiv kennzeichnen. Sie war aber nicht opportunistisch, sondern auf der Basis der Überlegung grundehrlich, dass einzig die Sowjetunion ein Bollwerk gegen den Nationalsozialismus sein könnte, sofern in ihr nicht ein Bürgerkrieg ausbrechen würde.“* (Horster, 1987, S. 18-19) Horster hat sich in seiner Einführung in das Denken von Bloch nicht weiter mit politischen Fragen befasst.<sup>241</sup> Bloch wurde bei ihm im Weiteren weitgehend als ein „reiner“ Fachphilosoph behandelt. In dieser Studie müssen die politischen Irrtümer von Bloch diskutiert werden. Das Zentralthema der Philosophie von Bloch waren die vielfältigen Utopien in der Menschheitsgeschichte. Er kritisierte die kapitalistische Klassengesellschaft als das „schlecht Vorhandene“<sup>242</sup> und hielt an dem Ziel der Verwirklichung einer facettenreichen Utopie fest, die mehr meinte als eine klassenlose Gesellschaft. Bloch war ein antikapitalistischer Denker, der sich zeitlebens auf Marx berief. Er setzte schon lange vor dem „Dritten Reich“ seine politische Hoffnung hauptsächlich auf die Entwicklung in der Sowjetunion. Nach dem Zweiten Weltkrieg ging er aus Überzeugung mit seiner Familie in die DDR. Hier wird die Frage erörtert, ob es trotz der politischen Irrtümer von Bloch hinsichtlich der Sowjetunion und der DDR heute noch möglich ist, an die verschiedenen Bausteine seiner politischen Utopie philosophisch anzuknüpfen. Bloch kann man trotz seiner politischen und philosophischen Irrtümer als einen radikalen Humanisten bezeichnen. Im Zentrum seiner politischen Utopie stand das, was er im *Prinzip*

241Auch Jean-Paul Sartres Denken wurde in der Junius-Einführung von Martin Suhr weitgehend entpolitisiert. Offenbar besteht beim Junius-Verlag eine Gesamttendenz, politische Philosophinnen und Philosophen von ihrem politischen Inhalt zu entkleiden. Meine vier Studien verfolgen das Gegenteil. Die radikalen Humanistinnen und Humanisten aus dem 20. Jahrhundert sollen als politische Subjekte wiederentdeckt werden. Vgl. Suhr, 2001.

242Vgl. Bloch, 1959, S. 167.

*Hoffnung* den „aufrechten Gang“ nannte.<sup>243</sup> Der „aufrechte Gang“ war Blochs Allegorie für die Würde des Menschen. In Artikel 1 des Grundgesetzes heißt es: „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“ (Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, 2019, S. 16) Bloch stellte sich das richtigere Leben als „aufrechten Gang“ vor. Er wollte wie Marx alle Verhältnisse umwerfen<sup>244</sup>, „*in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.*“ (Marx, 1989, S. 18) Die Würde des Menschen wird in der Weltgesellschaft im 21. Jahrhundert häufig verletzt. Hier nur ein Beispiel: Die Arbeiterinnen und Arbeiter, die in den Minen im Kongo Koltan abbauen, das u.a. für die Herstellung von Akkus für Mobile Phones und für die Batterien von Elektroautos benötigt wird, werden von den „Warlords“ zumeist wie Sklavinnen und Sklaven gehalten und ausgebeutet. Nach der Würde dieser Menschen kräht in der Weltöffentlichkeit fast kein Hahn. Bloch wollte sozio-ökonomische Verhältnisse ändern, in denen so etwas wie in den Minen im Kongo möglich und üblich ist. Er wollte Hunger und Armut beseitigen. Er wollte, dass alle Menschen auf der Welt in Würde leben und sterben können. Er wollte, dass der Rücken von Frauen und Männern nicht krumm von schwerer körperlicher Arbeit wird. Er wollte, dass alle Menschen lernen, „aufrecht“ zu gehen. Dieses Verständnis vom richtigen Leben könnte zu Widerstand gegen die „imperiale Lebensweise“ ermutigen und die Voraussetzung dafür schaffen, dass sich die Opfer der neoliberalen Globalisierung gegen ihre Entwürdigung endlich zur Wehr setzen. Auch im reichen Westen gibt es Opfer der neoliberalen Wirtschafts- und Sozialpolitik. Die Zumutungen, denen Hartz 4-Empfängerinnen und Empfänger in Deutschland ausgesetzt sind, scheinen mit der Würde des Menschen kaum vereinbar zu sein.<sup>245</sup> Der zu niedrige Mindestlohn in Deutschland verstößt nicht nur gegen die guten Sitten, sondern auch gegen die Würde des Menschen. Es gibt in der Gegenwart hinreichend Gründe, sich mit Blochs Utopie vom „aufrechten Gang“ zu befassen.

## 8.1 Slavoi Zizek und der „Mut der Hoffnungslosigkeit“

243,„Ja man kann sagen, auch der aufrechte Gang des Menschen, dieses unser Alpha, worin die Anlage zur vollen Ungebeugtheit, also zum Reich der Freiheit liegt, geht selber immer wieder verwandelt und genauer qualifiziert durch die Geschichte der immer konkreteren Revolutionen. Bis zum klassenlosen Menschen, der insgesamt die letztthin intendierte Anlagemöglichkeit der bisherigen Geschichte darstellt.“ ( Bloch, 1959, S. 274)

244Vgl. Bloch, 1959, S. 1604f.

245Vgl. Butterwegge, 2015.

Brand/Wissen bringen die aktuellen Befindlichkeiten über die gesellschaftspolitische Lage auf den Punkt: *„Einen Ausgangspunkt bildet die aus unserer Sicht plausible Beobachtung, dass es ein großes gesellschaftliches Unbehagen an den Verhältnissen gibt, an der Wucht der kapitalistischen Krise, an der Naturzerstörung und an der Brutalität, mit der die Eliten ihre Positionen sichern. Die Unzufriedenheit mit den politischen RepräsentantInnen und das Wissen darum, in den bestehenden Institutionen Alternativen nicht mehr sichtbar machen zu können, nehmen ebenso zu wie die Empfindung, dass dem alltäglichen Druck, sich einpassen und funktionieren zu müssen, auf Dauer nicht standgehalten werden kann. Eine mehr oder weniger diffuse Ahnung macht sich breit, dass es >so< nicht weitergeht und die imperiale Lebensweise unsolidarisch und zerstörerisch ist.“* (Brand; Wissen, 2017, S. 171-172)

Das, was Brand/Wissen als „diffuse Ahnung“ beschreiben, nannte Bloch das „Noch-Nicht-Bewusste“. Es ist den meisten Menschen auf der Erde noch nicht bewusst, dass wir nicht mehr so weitermachen können wie üblich. Ökologische, demokratische und soziale Änderungen in der Weltwirtschaftsstruktur werden noch nicht vorgenommen. Die Aufgabe der „imperialen Lebensweise“ lässt im Westen noch auf sich warten. Slavoi Zizek hat u.a. aus solchen Gründen im Jahre 2017 jede politische Hoffnung verloren und rechnet hinsichtlich der ökologischen Krise mit dem Schlimmsten. Er predigt nun den „Mut zur Hoffnungslosigkeit“: *„Erst wenn wir verzweifeln und nicht mehr wissen, was wir tun sollen, kann die Veränderung in die Tat umgesetzt werden – wir müssen durch diesen Nullpunkt der Hoffnungslosigkeit hindurch.“* (Zizek, 2017, S. 11)

Es ist nicht die Zeit zum Verzweifeln. Jetzt ist die Zeit, um den Erhalt der natürlichen Lebensgrundlage des Menschen zu kämpfen. Ohne Hoffnung kann ein solcher Kampf nicht geführt und gewonnen werden. Ein Leben ohne Hoffnung ist unmenschlich. Bert Brecht wusste um die existenzielle Bedeutung der Hoffnung für die Menschen: *„Aber warum reden Sie so hoffnungslos? Man sagt: Ohne Hoffnung sprechen heißt ohne Güte sprechen.“* (Brecht, *Der gute Mensch von Sezuan*, S. 46)

Zizeks Hoffnungslosigkeit fehlt die Güte, die zum radikalen Humanismus unabdingbar dazugehört. Es kann gesellschaftliche Verhältnisse geben, an denen Menschen verzweifeln können. Die Kritischen Theoretiker waren aufgrund der politischen Megakatastrophen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verzweifelt. Sie hatten die Hoffnung auf die Verwirklichung eines „wahrhaft menschlichen“ Zustands weitgehend aufgegeben. Zuletzt schlug das Utopische Funken als das Sowjetimperium zusammenbrach und die Menschen in Ost und West

ein neues Zeitalter des Friedens, der Demokratie und des Wohlstands hereinbrechen sahen. Bald nach dem Fall der Mauer haben viele Menschen die Hoffnung auf ein besseres Leben in Ost- und Westeuropa wieder verloren. Durch die Ernüchterung nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus war der alte Traum vom besseren Leben für die meisten Menschen in den ehemaligen Sowjetrepubliken, in den ehemaligen sowjetischen Satellitenstaaten und in der ehemaligen DDR ausgeträumt. Viele Menschen in den neuen deutschen Bundesländern, in Ungarn und in Polen haben sogar demokratiefeindliche Einstellungen ausgebildet und wählen „rechtspopulistische“ Parteien. Hoffnung wurde enttäuscht. Hoffnung ist etwas, das wiedererlernt werden muss, wenn der Klimawandel doch noch eingedämmt werden soll. Über die Hoffnung kann man alles Wissenswerte lernen, wenn man Leben und Werk von Ernst Bloch studiert. Hoffnungslosigkeit macht nicht mutig, sondern führt meistens zur Mutlosigkeit. Diese Hypothese soll anhand eines aktuellen Beispiels aus der deutschen Kommunalpolitik begründet werden. Am 27.10.2019 fanden in Mainz Oberbürgermeister-Wahlen statt. Für Bündnis 90/Die Grünen kandidierte die Bundestagsabgeordnete Tabea Rößner. Zum Thema Mobilität verkündete Rößner in ihrem Wahlprogramm vollmundig: *„Ich Sorge als Oberbürgermeisterin für eine Verkehrswende, die klimaneutrale Mobilität fördert und besseren Nahverkehr schafft.“* Rößner hielt jedoch nicht, was sie versprach. Sie wollte den Radverkehr fördern, schränkte aber sogleich ein: *„wo möglich eigene Fahrradspuren.“* Das bedeutete wohl, dass Fahrradspuren nur dort angelegt werden sollten, wo sie den Autoverkehr nicht behinderten. Alternative Verkehrsmittel, wie z.B. elektrifizierte Busse, sollten ganz unverbindlich nur geprüft werden. Von der Anschaffung von elektrifizierten Bussen war nicht die Rede. Die in Mainz außergewöhnlich teuren Busfahrkarten (zu diesem Zeitpunkt 2,80 Euro pro Einzelfahrkarte) sollten nicht günstiger werden. Geplant war lediglich ein 365 Euro-Jahresticket für alle. Hinsichtlich des Autoverkehrs war ausschließlich geplant, Parkplätze in Mainz mit Sensoren auszustatten. Eine autofreie Innenstadt war im Wahlprogramm von Rößner keine politische Forderung. Auch Diesel-Fahrzeuge hätten nach Rößner wohl weiterhin unabhängig von ihren Abgaswerten in der Innenstadt fahren dürfen. Das Wahlprogramm von Rößner war ein Dokument der Mutlosigkeit. Sie würde, wenn sie gewählt worden wäre, keine Verkehrswende in Mainz schaffen, sondern ein Weitermachen-wie-üblich unterstützen. Sie traute sich nicht, Verkehrspolitik gegen die Interessen der Autofahrerinnen und Autofahrer und der Automobilindustrie zu machen. Rößner hatte

keine Hoffnung, gewählt zu werden, wenn sie sich unbeliebt bei den Autofahrerinnen und Autofahrern von Mainz gemacht hätte. So kann man den Klimawandel nicht aufhalten. Rößner hatte es nicht verdient, zur Oberbürgermeisterin gewählt zu werden. Sie hat schließlich nur 22% der Stimmen erhalten und wurde zur Wahlverliererin. Rößners Mutlosigkeit war die Folge von ihrer Hoffnungslosigkeit. Das Beispiel von Tabea Rößner widerlegt Zizeks Behauptung, dass es so etwas wie einen „Mut der Hoffnungslosigkeit“ gibt. Ohne Hoffnung wird der Klimawandel nicht gestoppt werden können, und auch die drei anderen Menschheitsprobleme werden sich ohne Hoffnung nicht lösen lassen. Dies sind gute Gründe, sich wieder mit der Hoffnungsphilosophie von Bloch auseinanderzusetzen.

## **8.2 Politische Irrtümer in der Philosophie von Bloch**

Es wurde hier bereits deutlich, dass sich Bloch hinsichtlich der UdSSR und hinsichtlich der DDR politisch geirrt hatte. Wenn man seine Hoffnungsphilosophie für die Gegenwart nutzen möchte, ist es erforderlich, sie von diesem und anderen politischen Irrtümern zu befreien. Bloch hatte sich auch in anderen Zusammenhängen gravierend geirrt. Beispielsweise sind seine Aussagen über die Eugenik und die Atomkraft mit dem heutigen Wissen nicht mehr vereinbar und müssen korrigiert werden. In dieser Studie wird auf zwei weitere politische Irrtümer von Bloch hingewiesen. Blochs Aussagen über die Frauenbewegung und seine Aussagen über den Zionismus im *Prinzip Hoffnung* sind kritikwürdig und müssen revidiert werden. Ich werde zunächst auf die politischen Irrtümer bezüglich der Sowjetunion und der DDR eingehen (8.2.1), dann seine falschen Aussagen über die Frauenbewegung kritisieren (8.2.2) und schließlich seine problematischen Aussagen über den Zionismus zurückweisen (8.2.3). In einer Zusammenfassung wird die Frage beantwortet, ob sich verschiedene Aspekte von Blochs Hoffnungsphilosophie angesichts der vielen politischen Irrtümer von ihm noch retten lassen und ob heute noch eine Auseinandersetzung mit seinem Werk lohnt (8.2.4).

### **8.2.1 Blochs Aussagen über die Sowjetunion**

Blochs falschen Annahmen über die Sowjetunion und die DDR waren nicht „naiv“, sondern eine Konsequenz aus seinem Verständnis von Hoffnung, wie er es im *Prinzip Hoffnung* entfaltete. Als Marxist lehnte er das „schlecht Vorhandene“ ab. Die kapitalistischen Demokratien in Westeuropa und Nordamerika waren für ihn kein

historisches Vorbild, sondern Klassengesellschaften, die es zu überwinden galt. Der von den Sozialdemokraten geforderte 8-Studentag war ihm bei weitem nicht genug.<sup>246</sup> Er strebte eine klassenlose Gesellschaft an und entwickelte eigene utopische Vorstellungen vom Sozialismus. Das Verhängnisvolle war, dass er ein „wishful thinking“ und ein „Wolkenkuckucksheim“ rigoros ablehnte und systematisch nach historischen Tendenzen suchte, die zur Erfüllung seiner Hoffnung führen sollten.<sup>247</sup> Realistisch betrachtet, lebte Bloch in finsternen Zeiten, in denen es kaum Aussichten auf die Verwirklichung seiner utopischen Vorstellungen gab. Im faschistischen Europa konnte er selbst mit seiner Familie nicht bleiben und musste fliehen. In den westlichen Demokratien gab es kaum Hinweise auf eine Transformation der Gesellschaft in seinem Sinne. Der einzige Ort, der ihm konkrete Hoffnung versprach, war die Sowjetunion, weil in ihr - zumindest der staatlichen Proklamation zufolge - die klassenlose Gesellschaft angestrebt wurde und sie deshalb ihrem Anspruch nach mit seinen utopischen Vorstellungen übereinzustimmen schien. Wenn er seine Hoffnung nicht auf die UdSSR gesetzt hätte, wären seine utopischen Vorstellungen ortlos geworden und nichts anderes gewesen als ein „wishful thinking“ und ein „Wolkenkuckucksheim“. Bloch verteidigte die Sowjetunion auch auf theoretischer Ebene. In dem Kapitel über die sozialen Utopien im *Prinzip Hoffnung* stellte er Freiheits-Utopien und Ordnungs-Utopien einander gegenüber und versuchte das praktische Problem des Verhältnisses von Freiheit und Ordnung philosophisch zu lösen. Er berief sich unausgesprochen auf Lenin, wenn er sich in diesem Kontext zum „demokratischen Zentralismus“ bekannte: *„Ordnung ist hier das Novum: demokratischer Zentralismus, ist gemeinsame Organisation der Produktionsvorgänge, gemeinsam-einheitlicher Plan der menschlichen Information und Kultivierung.“* (Bloch, 1959, S. 620) Das Eintreten für den „demokratischen Zentralismus“ markiert den Übergang, wo Blochs Philosophie gefährlich wurde. Im *Prinzip Hoffnung* befinden sich Textstellen, in denen Bloch für Gewaltanwendung plädierte: *„Und die Antwort auf die Doppelfrage des besten politischen Handelns lautet: weder gewaltloses Zaudern noch aber auch gerissene Abstraktheit der Gewalt. Sondern Gewalt als konkret vermittelte, als >Geburtshelferin der neuen Gesellschaft, mit der die alte schwanger geht<.“* (Bloch, 1959, S. 1112)

246Vgl. Bloch, 1959, S. 1039f.

247„Pures wishful thinking diskreditierte seit alters her die Utopien, sowohl politisch-praktisch wie in der ganzen übrigen Anmeldung von Wünschbarkeiten; gleich als wäre jede Utopie eine abstrakte. Und ohne Zweifel ist die utopische Funktion im abstrakten Utopisieren erst unreif vorhanden, das heißt, noch überwiegend ohne solides Subjekt dahinter und ohne Bezug aufs Real-Mögliche.“ (Bloch, 1959, S. 164)



Gewalt wurde in diesem Zitat pauschal als unverzichtbares Mittel zur Herstellung der neuen Gesellschaft legitimiert. Es liegt auf der Hand, dass ein solcher Gewaltbegriff zu Missbrauch einlädt. Bloch sprach sich im *Prinzip Hoffnung* sogar für die Abschaffung des Rechtsstaats aus: *„Damit statt des sogenannten Rechtsstaats, der wegen seines verrotteten Klasseninhalts gänzlich zum Unrechtsstaat geworden ist, überhaupt kein Staat mehr nötig ist.“* (Bloch, 1959, S. 1061) Mit dem Staat sollte auch der Rechtsstaat absterben. Es ist u.U. berechtigt, den Rechtsstaat in den westlichen Demokratien zu kritisieren - so wie es beispielsweise Michel Foucault getan hat.<sup>248</sup> Der Rechtsstaat könnte reformiert und humanisiert werden. Ein Verzicht auf den Rechtsstaat, der eine der großen Errungenschaften der europäischen Aufklärung darstellt, könnte leicht dazu führen, dass die Menschenrechte verletzt werden. Die UdSSR, in der keine Gewaltenteilung existierte, war kein Rechtsstaat. Gegen die Menschenrechte wurde vor, während und nach der Herrschaft Stalins eklatant verstoßen. Aus dem Scheitern des sowjetischen Gesellschaftsmodells sollten wir lernen, dass der Rechtsstaat unverzichtbar ist. Der „demokratische Sozialismus“ ist nur als ein Gesellschaftsmodell vorstellbar, in dem die Menschenrechte anerkannt und in dem diese eingehalten werden. Die Philosophie von Bloch wäre historisch überholt, wenn er nicht noch eine andere Seite gehabt hätte. Im *Prinzip Hoffnung* schrieb er: *„Demgemäß schließt auch von hier aus eine neue soziale Allgemeinheit die neuen Individuen nicht aus: konträr, nachdem die Klassen verschwunden sind, finden Individuen auf ihrem Weg in einer menschenfreundlichen Gemeinschaft zum erstenmal Raum – es sind viele Wohnungen darin.“* (Bloch, 1959, S. 1140) Man kann diese Textstelle von Bloch so deuten, dass er Pluralismus, Meinungsvielfalt und Individualismus empathisch befürwortete. Diese demokratische Seite von Bloch macht es möglich, ihn als radikalen Humanisten zu interpretieren und seine Hoffnungsphilosophie heute weiterzuverfolgen. Die Utopie einer Gesellschaft als eine „menschenfreundliche Gemeinschaft“ wurde bis heute nicht eingelöst und ist aktuell geblieben.

### 8.2.2 Blochs Aussagen über die Frauenbewegung

<sup>248</sup>Vgl. Foucault, 1975.

Im *Prinzip Hoffnung* nahm Bloch zur Frauenbewegung Stellung. Er widmete ihr ein ganzes Kapitel. Man kann es Bloch zu Gute halten, dass er sich mit der Frauenbewegung auseinandersetzte und ihre soziale Utopie nicht unter den Tisch gekehrt hat. Das, was Bloch indes über die Frauen geschrieben hat, klingt so als wäre Bloch ein Macho gewesen, der von seinen patriarchalischen Vorstellungen keinesfalls abrücken wollte. Seine Frauenbilder waren klischeehaft. Schon die ersten Sätze des entsprechenden Kapitels verraten es:

„Das Weib liegt unten, es wird seit langem dazu abgerichtet. Ist immer greifbar, immer gebrauchsfähig, ist die Schwächere und ans Haus gefesselt. Dienen und der Zwang zu gefallen sind im weiblichen Leben verwandt, denn das Gefallen macht gleichfalls dienstbar. Das *Mädchen* musste durch Ehe versorgt werden, so saß es auf der Stange, hatte auf den Mann zu warten. Oder fing mit List und sich selber als Köder Männer ein, blieb auch dann unmündig, ohne Jagdschein. Gelang der Fang nicht, oder war die Jungfrau zu wählerisch, dann kam zum Schaden ein dürrer Spott: das Weib rangierte als alte Jungfer.“ (Bloch, 1959, S. 687)

Diese Sätze von Bloch klingen so als hätte er Frauen apodiktisch verachtet. Man fragt sich, woher er solche Frauenbilder hatte. Seine Frau Karola Bloch entsprach diesen Klischees nicht. Bloch hatte großes Glück, dass er mit dieser klugen und tüchtigen Frau verheiratet war. Sie sprach sechs Sprachen und verdiente in den USA als Architektin den Lebensunterhalt der Familie, während Bloch in deutscher Sprache philosophische Werke schrieb, in denen er von der Sowjetunion schwärmte. Das durfte auch nicht im Kapitel über die Frauenbewegung fehlen: *„Die Sowjetunion kennt keine Frauenfrage mehr, weil sie die Arbeiterfrage gelöst hat; wo Herr und Knecht aufhören, verschwindet auch die Unterschicht: Weib.“* (Bloch, 1959, S. 694) Diese Idealisierung der patriarchalischen Verhältnisse in der KPDSU und im sowjetischen Alltag konnte Bloch nur deshalb passieren, weil er selbst nie in der Sowjetunion lebte. Seine frauenfeindlichen Aussagen bezogen sich weitgehend auf die Frauen in der kapitalistischen Welt: *„Die bürgerliche Jungfrau kam als erwerbstätige auf eigene Füße, doch sie wurde dadurch nur scheinbar unabhängiger. Statt Recht auf selbstgewählte Liebe, freies Leben kam die Öde des Büros, meist mit untergeordneter Stellung dazu. Kaum war das Stimmrecht errungen, so hatte das Parlament weniger zu sagen als je zuvor; kaum gingen den*

*Frauen die Hörsäle auf, so begann die Krise der bürgerlichen Wissenschaft.“ (Bloch, 1959, S. 688) Es ist auch der polemische Ton in diesen Sätzen, der sie so unerträglich macht. Die Frauenfrage könne erst dann gelöst werden, wenn die klassenlose Gesellschaft errichtet wurde. Die klassenlose Gesellschaft war für Bloch die notwendige Bedingung zur Emanzipation der Frauen. In der kapitalistischen Klassengesellschaft sei die Frauenbewegung zum Scheitern verurteilt. Vorrangig sei der Kampf gegen die Klassengesellschaft: „Die geschlechtslose Arbeitsbiene ist nicht das Ziel, zu dem man angelaufen ist, bürgerlich geht nun nichts mehr weiter. Es ist belanglos, ob das Weib dem Mann gleichwertig ist, wenn beide Angestellte eines Betriebes sind, der sie überhaupt nicht wertet, sondern auspresst. Die Bewegung ist ersetzt, weil ein Kampf gegen die Geschlechtsschranke armselig wird ohne Kampf gegen die Klassenschranke.“ (Bloch, 1959, S. 694) Der Kampf der Frauenbewegung gegen solche „armseligen“ Frauenbilder wurde sicherlich u.a. auch durch patriarchalische Aussagen von Großphilosophen entfacht. Zu klären ist schließlich noch, wie sich Bloch das „neue Weib“ in der klassenlosen Gesellschaft vorstellte. Er behauptete: „Desto sicherer, als die mannigfachen und entfremdeten Warenkategorien, Herrschaftskategorien, welche die bisher erschienen Frauentypen, vorab im Kapitalismus, mitmodelliert haben, in einer klassenlos werdenden Gesellschaft wegfallen.“ (Bloch, 1959, S. 697) Bloch kam scheinbar nicht auf die Idee, dass auch der Mann in diesem Sinne vorgeprägt ist und sich in der klassenlosen Gesellschaft ändern würde und müsste. Das „neue Weib“ würde nach Bloch die alten patriarchalischen Klischees erfüllen: „So wie das Musikalische verheißungsvoller ist als das Poetische, das durch seine präzise Aussage bereits gemünzt ist. Und wie Musikalisches, wo es bereits gestaltet ist, tiefer gehen kann als selbst viel Poetisches der Worte, so bedeutet Utopisches am Weib, wo es wertvoll vorerscheint, ein Gesicht zentraler menschlicher Tiefe und einer trostreichen. Das Sanfte wie das Erbarmende wirken in der weiblichen Ausgabe des Menschen intensiver.“ (Bloch, 1959, S. 697-698) Die Frauen würden – polemisch gesagt - demnach sanft (zu den Männern) sein, sich (ihnen) erbarmen und (ihnen) Trost spenden. Blochs Stellungnahmen über die Frauenbewegung sind ein schwerer Makel in der Hoffnungsphilosophie von Bloch. Es wäre falsch, wenn Frauen auf den Kampf um Gleichberechtigung zugunsten des Klassenkampfes verzichten würden. Frauen können mit ihren berechtigten Forderungen nicht warten, bis die klassenlose Gesellschaft errichtet wurde. Die Frauenbewegung kann hic et nunc Erfolge im*

Kampf gegen das Patriarchat erzielen. Die nahezu weltweite Unterdrückung der Frauen ist ein Menschheitsproblem, das genauso dringend gelöst werden muss, wie die anderen drei Menschheitsprobleme.

### 8.2.3 Blochs Aussagen über den Zionismus

Bloch stammte aus einem jüdischen Elternhaus in Ludwigshafen. Das Judentum hat ihn in seiner Jugend kaum geprägt.<sup>249</sup> Seine Eltern waren in Deutschland assimiliert und führten ein weitgehend säkularisiertes Leben. Bloch nahm zwar an der Bar Mizwa teil, aber dennoch kann man sagen, dass das Judentum relativ wenig Einfluss auf seine Sozialisation genommen hat. Bloch fühlte sich zeitlebens hauptsächlich als Deutscher und weniger als Jude (es wäre entgegen der Annahme der Antisemiten möglich gewesen, Deutscher und Jude zu sein). Er war seinem Anspruch nach marxistischer Antifaschist. Dass er den Nürnberger „Rassegesetzen“ zufolge Jude war und als solcher aus Deutschland vertrieben werden sollte, war Bloch bewusst. Er interessierte sich für das Schicksal der Juden. Mit dem Holocaust hat er sich nicht intensiv auseinandergesetzt, aber er wusste: *„Es gibt kein Leid, das dem jüdischen zu vergleichen wäre.“* (Bloch, 1959, S. 698) Bloch hatte erkannt, dass Israel als jüdischer Staat in aller Welt verfolgte Juden aufnehmen und sie vor Verfolgung schützen kann. Dieser Gedanke schien bei ihm auf, wenn er auf das Versagen Großbritanniens während des Zweiten Weltkriegs aufmerksam machte und daran erinnerte, dass britische Politiker zu verhindern suchten, dass Jüdinnen und Juden während des Zweiten Weltkriegs den Boden des britischen Mandatsgebiets Palästina betreten. Er schrieb: *„Und die Verwirklichung, wenn sich so sagen lässt, des zionistischen Traums kam rechtzeitig, um späteren Opfern des Faschismus ein Asyl zu gewähren. (...) England leistete Beihilfe zu dem Mord, den es, moralisch wie stets, so warm verurteilte.“* (Bloch, 1959, S. 706-707) Obwohl Bloch wusste, dass ein jüdischer Staat verfolgte und vertriebene Jüdinnen und Juden aufnehmen und ihnen Schutz bieten kann, lehnte er im *Prinzip Hoffnung* den Zionismus ab. Der Grund hierfür war, dass er glaubte, dass die Juden nur im Sozialismus in Sicherheit wären: *„Es gibt keine isolierte Lösung irgendeines Minoritäten- oder Nationalitätenproblems*

249, „Frühe, anhaltende Begegnungen ohne Judentum. Hegel und Karl May: alles dazwischen war ihm eine unreine Mischung. Keine jüdische Welt also. Kara ben Nemsi ist Christ; Hadschi Halef Omar ein Moslem und Winnetou glaubt an den Großen Geist Manitou. Die Präriehelden in der Abenteuerwelt von Friedrich Gerstäcker, Karl May, Zane Grey treiben das, was bei den Juden >goyim naches< heißt, also Vergnügen der Ungläubigen. Auch die geliebten Detektivgestalten Sherlock Holmes, Hercule Poirot und Pater Brown, Wegbegleiter bis ins hohe Alter sind unjüdische Helden.“ (Jan Robert Bloch, 1997, S. 123)

*an sich. Das bedeutet: es gibt keine Lösung der sogenannten Judenfrage, soweit sie besteht, ohne Gesamtlösung der ökonomisch-sozialen.“ (Bloch, 1959, S. 708)* Anzustreben sei ein Sozialismus, der eine kosmopolitische Gesellschaft wäre, in der alle Menschen Brüder würden. Bloch warf Israel die bürgerlich-kapitalistische Wirtschaftsform vor. In diesem Kontext schrieb er den berühmten Satz: *„Zionismus mündet im Sozialismus, oder er mündet überhaupt nicht.“ (Bloch, 1959, S. 713)* Bloch legte den Juden nahe, sich bevorzugt an der Sowjetunion zu orientieren: *„Ein Ende des Tunnels ist in Sicht, gewiss nicht von Palästina her, aber von Moskau; - ubi Lenin, ibi Jerusalem.“ (Bloch, 1959, S. 711)* Bloch, der sich selbst kaum als Jude fühlte, hatte keine gute Meinung von den Juden. Er reproduzierte im *Prinzip Hoffnung* antisemitische Klischeebilder vom Juden:

„Man trat in die vorhandene kapitalistische Gesellschaft ein, nicht mehr, wie zur spanischen Blütezeit, in eine feudale und kirchlich gelehrte. Das macht Unterschiede, sie fallen nicht nur jenen Juden zur Last, die so smart ins allgemeine Geschäftsleben einstiegen, auch die Station ist wichtig, an der der Leidensweg endlich hält. Diese Station war aus dem gleichen Grund, aus dem sie die vorläufig befreiende war, die kapitalistische: freier Wettbewerb verlangt rechtliche Gleichheit seiner Partner. Unter diesen Partnern kam nicht immer das beste Jüdische zum Vorschein, sowenig wie das beste Deutsche oder Französische. Die Börse wirkt von allen Seiten nicht schön, und es waren Spalten der liberalen Presse, aus denen der Atem der Zeit am heißesten entgegenschlug. Jüdischer Geist kam in einen hinein, der alles zerschwätzte, der nur noch für den Markt erzeugte, und tat sich darin hervor.“ (Bloch 1959, S. 698-699)

Bloch störte die angebliche Affinität der Juden zum Geschäftsleben. In ihnen sah er in erster Linie Händler. Die angebliche Nähe der Juden zum Geschäftemachen ist ein Klischee, das von vielen Antisemitinnen und Antisemiten benutzt wird, um ein Negativbild von den Juden zu entwerfen. Bloch reproduzierte dieses antisemitische Klischee. Das kapitalistische Geschäftsleben lehnte Bloch ab. Es würde die schlechten Seiten aller Nationen hervorkehren. In diesem Zusammenhang konstruierte Bloch einen Gegensatz zwischen Juden und Deutschen oder Franzosen. Bloch zufolge können die Juden keine Deutschen oder Franzosen sein. Im modernen Antisemitismus werden die Juden u.a. mit der „liberalen Presse“ in

Verbindung gebracht. Der Begriff des „Zerschwätzens“ erinnert u.a. an das Gerede von der „Schwatzbude“ für das Parlament im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Die demokratische Kultur wurde damals häufig abgelehnt und als jüdisch angesehen. Bloch dachte offenbar ähnlich. Man kann die zitierte Textsequenz deshalb nicht anders als antisemitisch bezeichnen. Bereits in der ersten Fassung des *Geists der Utopie* von 1918 befanden sich fragwürdige Annahmen über die Juden, die dokumentieren, dass sich Bloch von ihnen distanzierte und sie als Fremde wahrnahm. Im Kapitel „Symbol: Die Juden“ schrieb er: *„Wenigstens scheint bei den jüngeren Juden die ausgeprägt händlerische und zugleich formalistische Neigung keinen Boden mehr anzutreffen. (...) Seit langem ist die nur sozial bedingte Unterwürfigkeit und Selbstverspottung verschwunden. Nun ist dadurch freilich zunächst nichts Besseres gekommen als ein Greifen nach dem lang entbehrten Genuss. So kam zu dem früh gewohnten Schachern eine Sucht nach Wohlleben und Äußerlichkeit herauf. (...) Es folgte die vorhergesagte Zerstreuung in alle Länder und, wenn man will, die furchtbar gezahlte Buße für das Blut Josuas von Nazareth. (...) Fast allen Juden des jüngeren Geschlechts gleitet der Name Jesu leicht über die Lippen. (...) Jesus kehrt endlich zu seinem Volk zurück und sein Name, sogar seine Symbole sind leise und allmählich, ohne Riss und ohne alles Pathos in das Herz und die Gedanken der jungen, ernsten, nachdenklichen Generation eingegangen.“* (Bloch, 1918, S. 319-323) Wollte Bloch, dass sich die Juden christianisieren? Das wäre eine Fehlinterpretation von Bloch. Er sah in der Versöhnung mit Jesus einen jüdischen Beitrag zur Versöhnung von Juden und Christen. Leider waren seine eigenen Judenbilder im *Geist der Utopie* geprägt von Klischees, die Bestandteil des christlichen Antijudaismus und des modernen Antisemitismus waren. Erstaunlicherweise schrieb Bloch den Juden wegen ihres Messianismus eine wichtige Funktion bei der Welterlösung zu: *„Es gibt keinen Zweifel daran, dass durch die tausendfachen Energien, durch die äonenweite Optik einer neuen Proklamation das Judentum mit dem Deutschtum nochmals ein Letztes, Gotisches, Barockes zu bedeuten hat, um solchergestalt mit Russland vereint, diesem dritten Rezipienten des Wartens, des Gottesgebärertums und Messianismus – die absolute Zeit.“* (Bloch, 1918, S. 332) Aus heutiger Sicht betrachtet, muss man sagen, dass einige Gedanken von Bloch über die Juden im *Geist der Utopie* ziemlich verschroben waren. Der Versuch, Judentum und Christentum miteinander zu versöhnen, war jedoch verdienstvoll und zukunftsweisend. Ich komme auf den Zionismus zurück. Es

war zur Zeit der Staatsgründung eine richtige Entscheidung der verantwortlichen Politiker in Israel, sich politisch am Westen zu orientieren. Die Sowjetunion Stalins konnte für Jüdinnen und Juden kein Vorbild sein. Juden waren in der Stalin-Ära als sogenannte „Kosmopoliten“ in der Sowjetunion nicht wohl gelitten. Zu erinnern sei, dass die pluralistische Gesellschaft in Israel auch für die Kibbuzim-Bewegung eine Heimstätte wurde und dass auf diese Weise rurale sozialistische Gemeinschaften, die bis heute Bestand haben, entstehen konnten. Bloch wollte nicht wahrhaben, dass in einer Welt, in der Antisemitismus weitverbreitet war und ist, Juden ein Refugium benötigen, in das sich verfolgte und vertriebene Juden in Sicherheit bringen können. Es existieren im *Prinzip Hoffnung* Sätze, die schlicht indiskutabel waren: *„Doch all das hat nur befördert, dass der Staat Israel, durch die Flucht vor dem Faschismus bevölkert, selber ein faschistischer geworden ist.“* (Bloch, 1959, S. 708) Heute wird diese Form von Antisemitismus in Deutschland häufig als „sekundärer Antisemitismus“ bezeichnet. Als Fazit dieses Unterkapitels lässt sich ziehen, dass Blochs Aussagen über die Juden und über den Zionismus im *Prinzip Hoffnung* größtenteils auf politischen Irrtümern basierten. So verständnislos konnte er über die Juden nur schreiben, weil er sich mit ihnen nicht identifizieren wollte. Jahrzehnte später, im Sechs-Tage-Krieg, stellte sich Bloch auf die Seite von Israel und vertrat nunmehr den Standpunkt, dass ein jüdischer Nationalstaat auf dem Gebiet des heutigen Israels angesichts der Bedrohung der Juden durch den weitverbreiteten Antisemitismus erforderlich sei: *„Nichts ist einer Gruppe, die sich ausweglos verfolgt fühlt, selbstverständlicher, als das Recht auf eine rechtlich gesicherte Heimstätte, und gar auf die, der fast zweitausend Jahre das Gebet galt: Nächstes Jahr in Jerusalem.“* (Bloch, zitiert nach Münster, 2004, S. 357)

#### **8.2.4 Wie kann Blochs Hoffnungsphilosophie gerettet werden?**

Es werden sich kaum eine große Denkerin und kaum ein großer Denker in der abendländischen Geschichte finden, denen keine politischen Irrtümer unterlaufen wären und die keine moralischen Verfehlungen begangen hätten. Sie waren keine Übermenschen, sondern so fehlbar wie alle anderen Menschen auch. Sie waren Kinder ihrer Zeit. Die großen politischen Irrtümer ihres Zeitalters finden sich häufig auch bei den Denkerinnen und Denkern wieder. Eine beträchtliche Anzahl von Linksintellektuellen hatte im 20. Jahrhundert Illusionen hinsichtlich der Sowjetunion und anderen sozialistischen Experimenten. U.a. auch Anna Seghers und Bertolt

Brecht gingen nach dem Zweiten Weltkrieg in die DDR. Bei vielen männlichen Philosophen und Romanciers kann man anachronistische patriarchalische Vorstellungen nicht wegdiskutieren. Simone de Beauvoir hat dies u.a. anhand des Surrealisten André Breton nachgewiesen.<sup>250</sup> Über den Zionismus scheiden sich bis heute die Geister. Noch heute irren manche Linksintellektuelle, wenn sie Israel unnachsichtig kritisieren. Naomi Klein ging beispielsweise einen Schritt zu weit, wenn sie sich dem Boykott israelischer Waren (BDS) angeschlossen hat. Das macht Blochs politische Irrwege nicht weniger schlimm, aber doch in dem Sinne verständlicher, dass sie in seiner Epoche typisch waren. Bloch ist anzurechnen, dass er sich nicht in allen politischen Fragen geirrt hat. Er war in einer Phase der Kriegseuphorie ein entschiedener Gegner des Ersten Weltkriegs. Sein Engagement gegen den Ersten Weltkrieg war verdienstvoll. Blochs Freundschaft mit Georg Simmel zerbrach, weil er dessen Bellizismus nicht tolerieren wollte.<sup>251</sup> Er musste wegen seiner Antikriegsaktivitäten sogar Deutschland verlassen und in das Schweizer Exil gehen. Bloch war von Anfang an ein überzeugter Antifaschist und äußerte sich entsprechend öffentlich. Der Faschismus war für ihn keine Versuchung. Blochs originelles Denken wich von der marxistischen Orthodoxie in der DDR ab. Er revidierte trotz Kritik und Anfeindungen in der DDR seine philosophischen Grundsätze nicht. In den *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* trug Bloch vor seinen Studentinnen und Studenten so manches vor, was den staatstragenden orthodoxen Marxistinnen und Marxisten ein Dorn im Auge sein musste.<sup>252</sup> In einer Vorlesung über die *Kritik der reinen Vernunft* von Kant sprach Bloch folgende Worte: „Dagegen, wenn man auf seinem Altenteil sitzt und sich den Bart streicht und sagt: So ist es! und alles ist wohl arrondiert und steht im Grundbuch und ist mündelsicher angelegt, das ist dann keine Wissenschaft, darin ist kein Leben, das geht auswendig zu lernen. Und eine Gefahr bestand, dass wir den Marxismus auch in so etwas verwandelten, der es am wenigsten verträgt und dem es am wenigsten ansteht.“ (Bloch, 1985, Band 4, S. 83) Bloch hat also öffentlich Kritik am Marxismus/Leninismus in der DDR geäußert. Er hat auf diese Weise Mut und Zivilcourage bewiesen. Letztlich war für Blochs unkonventionellen Marxismus in der repressiven DDR kein Platz. Er machte das Richtigere und verließ mit seiner Familie die DDR wieder. Dies sind relevante politische Beispiele, die Bloch moralisch

250Vgl. de Beauvoir, 1949, S. 234-240.

251Vgl. Münster, 2004, S. 46f.

252Vgl. Bloch, 1985, Band 1 bis 4.



entlasten würden, wenn Gericht über ihn gehalten würde. Vor diesem Hintergrund würde ich dafür plädieren, mit Hilfe von Argumenten zu prüfen, welche Bausteine seiner Utopie heute noch rational verwendbar sind. Die These wird sein, dass es philosophische Bezüge in seinem Werk gibt, die man produktiv nutzen und weiterentwickeln kann. Andere werden sich als falsche Vorstellungen erweisen. In einem wichtigen Punkt muss Blochs Utopie umgearbeitet und an die heutige Zeit angepasst werden. Es wird darum gehen, das „Humanum“ in Blochs Hoffnungsphilosophie freizulegen. Der Begriff des „aufrechten Gangs“ ist mit dem Projekt der europäischen Aufklärung verbunden gewesen: *„Ich bitte Sie, vor allen Dingen die kleinen Schriften (von Kant, T.S.) einmal anzusehen, etwa >Was ist Aufklärung?< -, >Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.< Hier haben sie zugleich eine kleine Probe präzisester Definition. Es geht weiter: >Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!< Das heißt: Sei aufrecht, gehe aufrecht und tue, was du als wahr erkannt hast, ohne fremde Gängelei! Das ist die klassische Definition von Aufklärung aus dem Spiritus der bürgerlichen Revolution.“* (Bloch, 1985, Band 4, S. 15) Mit dem regimekritischen Humanismus von Bloch kann man heute ohne Bedenken philosophisch weiterarbeiten.

### 8.3 Hoffnungsbegriffe im Werk von Bloch

Wenn man Blochs Hoffnungsphilosophie kritisieren möchte, muss man beachten, dass sich seine Hoffnungsbegriffe im Laufe seines Lebens gewandelt hatten. Als junger Mann hatte Bloch eine andere Art von Hoffnung als während des Zweiten Weltkriegs. Nach seiner Flucht aus der DDR lehrte er in Tübingen erneut ein anderes Hoffnungsverständnis. Es wird zu untersuchen sein, welcher Hoffnungsbegriff von Bloch in die heutige Zeit passen würde und welche Art von Hoffnung aus heutiger Sicht kritisiert werden sollte. Mit dem Begriff des Prinzips werde ich in nachfolgender Darstellung nicht arbeiten. Bloch hat diesen Begriff zwar im Titel verwendet, aber in seinem Hauptwerk nicht entfaltet und definiert. Ursprünglich wollte Bloch sein Opus *Träume vom besseren Leben* nennen.<sup>253</sup> Der spätere Begriff *Prinzip Hoffnung* war unglücklich gewählt.

#### 8.3.1 Blochs Hoffnungsbegriff in jungen Jahren

<sup>253</sup>Vgl. Münster, 2004, S. 220.

Nirgends wird die Hoffnung des jungen Blochs deutlicher als im Beschluss seines 1921 erschienenen Werkes *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Er hatte eine Vorahnung und war von einer Erwartung und Verheißung ergriffen. Bloch glaubte, dass die Erlösung unmittelbar bevorstehen würde. Er war überzeugt, dass die Revolution in Deutschland kommen und siegen würde. Die Revolution war Blochs angestrebtes politisches Ziel. Hier kann der Beschluss nicht in voller Länge wiedergegeben werden, aber wenigstens die wichtigsten Satzaussagen sollen zitiert werden:

„Mögen starke Kräfte auch dagegen rühren, so stößt der Mensch doch endlich vom Boden ab und hinüber. Unser äußeres Leben will unfühlbar werden, wir aus ihm heraus, es unterliegt steigend der Maschine und Beherrschung, der endlich entlastenden Beherrschung des Unwesentlichen. Und gerade dieselbe Kraft, die die Maschine schuf und mit Willensumbruch zum Sozialismus treibt, setzt auch jenes Geheimnis, noch Latente am Sozialismus, das Marx übersah, übersehen musste, wollte er endlich Not und Zufall zwingen, das im Deutschland Münzers aber, in Russland seine revolutionär-religiöse Erberinnerung unweigerlich innehat. (...) So kann der Lauf des Draußen die Tugend nicht lange mehr sperren, ihr das rechte und wohl Geahnte verlegen. Sondern hier schafft die gleiche entlastende Bewegung, tangential schleudert sie das brausende Menschengeschlecht hinaus, vom Boden ab in seinen Raum, es dehnen sich die ungeheuren Oberwellen der Ahnung, dies Gewissens, die Hälfte des Reichs. Die Zeit kommt wieder, der proletarische Stoß vom Westen wird sie wiederbringen, in Deutschland und Russland wird sie kulminieren: da fühlen die Völker ein Licht, das die schwersten Schatten löst, das Übersehens, himmlisch Unterirdisches plötzlich ins grellste Zentrum, das das Geheimnis des Ketzertums endlich zur wirksamsten Publizität, zum Pol und Hegemonikon der Gesellschaft erhebt. Noch unerhört wartet die unterirdische Geschichte der Revolution, bereits begonnen im aufrechten Gang. (...) Hoch scheint über die Trümmer und zerbrochenen Kultursphären dieser Welt der Geist unverstellter Utopie herein, erst im innersten Ophir, Atlantis, Orplid, im Haus absoluter Wir-Erscheinung seines Pols gewiss. Derart also vereinigen sich endlich Marxismus und Traum des Unbedingten im gleichen Gang und Feldzugsplan; also Kraft der Fahrt und Ende aller Umwelt, in der der Mensch ein gedrücktes, ein verächtliches, ein verschollenes Wesen war. (...) Und nicht

nur neues Leben in der alten Wirklichkeit breche an, sondern offen ist jeder Überschwang geworden, offen liegt die Welt und Ewigkeit, die neue Welt der Wärme und des Durchbruchs, des breit aus dem Menscheninneren herausbrausenden Lichts: jetzt muss Reichszeit werden, dorthin geht die Strahlung unseres nie entsagenden, unenttäuschten Geistes.“ (Bloch, 1921, S. 239-242)

Ohne Frage sprach hier ein junger Mann, den die Oktoberrevolution euphorisiert hatte. Sein exaltierter Duktus zeugte davon. Er sah den historischen Augenblick der Verwirklichung aller Utopien für gekommen an. Bloch ging offenbar davon aus, dass sich die Revolution nach der Oktoberrevolution weltweit ausbreiten würde. 1921 war es nicht möglich, in vollem Umfang zu erkennen, welch verhängnisvolle Entwicklung die Sowjetunion bis zu ihrem Zusammenbruch nach 1989 nehmen würde. Im allerersten Augenblick war Bloch skeptisch, ob die Oktoberrevolution ein Erfolgsmodell werden würde: *„Bloch äußert auch die Besorgnis, die von Lenin und den Bolschewiki nach ihrem Sieg durch die Oktoberrevolution praktizierte Politik des >revolutionären Avantgardismus< könne zu sehr umstrittenen Formen neuer autoritärer Macht führen, auch wenn dies im Namen sozialer Gerechtigkeit und einer >guten Sache< geschehe.“* (Münster, 2004, S. 117) Bloch revidierte diese richtige Einschätzung substanziell. Er war bald nicht mehr fähig, die politische Weltlage nüchtern zu analysieren. Er hatte schließlich jegliche Distanz zu den Ereignissen in Russland im Jahre 1917 und infolgedessen seine kritische Urteilskraft verloren. Bloch war sich sicher, dass die Menschen nach der Revolution erlöst werden würden. Solche Hoffnung musste enttäuscht werden. Die Weltrevolution blieb aus und selbst in Deutschland haben es die Kommunistinnen und Kommunisten nicht vermocht, all die Verhältnisse umzuwerfen, die in der Weimarer Republik Inflation, Massenarbeitslosigkeit und Wirtschaftskrisen hervorbringen sollten. Statt der Erlösung kam ein noch finstere Zeitalter auf die Menschen zu. Bloch hatte sich zu früh gefreut. Seine Hoffnung als junger Mann war eine Täuschung. Blochs früher Hoffnungsbegriff lehrt uns, dass es notwendig ist, einen kühlen Kopf zu bewahren, wenn es gesellschaftliche Veränderungen geben soll. Die Vorfreude auf die Erlösung war eine Illusion. Bloch hatte zu diesem Zeitpunkt nicht bedacht, dass historische Entwicklungen anders als erwartet verlaufen können und dass revolutionäre Umwälzungen zu anderen Resultaten führen können als erhofft. Es ist richtiger, auf dem Boden der Realität zu bleiben als sich von Phantasmagorien leiten zu lassen.

Die Vorfriede auf die Erlösung von Bloch erinnert an die Schwärmerei eines Jugendlichen, der noch Flausen im Kopf hat. Die schwärmerische Hoffnung führte nicht zu ihrem Ziel: dem Gelingen von historischen Prozessen. Das Aufwachen im Nationalsozialismus muss für Bloch eine schlimme Erfahrung gewesen sein. Hoffnung braucht das Vertrauen, dass gesellschaftliche Entwicklungen ein gutes Ende nehmen können. Hoffnung ist aber keine Gewissheit. Die Hoffenden wissen dank der Erinnerungskultur inzwischen, dass eine Weltverbesserung auch schiefgehen kann. Die heutigen jungen Menschen aus den sozialen und ökologischen Bewegungen sollten sich erst dann über ihre politischen Erfolge freuen, wenn der notwendige demokratische, soziale und ökologische Umbau der Weltgesellschaft gelungen ist. Es sollte künftig vermieden werden, zu einem Zeitpunkt in Euphorie zu geraten, wo die ganze Entwicklung noch offen und das Scheitern der Weltverbesserung noch eine realistische Möglichkeit ist. Bloch hat 1921 nicht damit gerechnet, dass der Sozialismus der Bolschewiken eine Diktatur, einen Überwachungsstaat, eine perverse Bürokratie und Massenmorde hervorbringen würde. Das war sein Fehler. Mit Blochs frühem Hoffnungsbeffriff sollte heute nicht mehr operiert werden. Er hat verhindert, dass er bestimmte historische Gefahren erkennen konnte.

### 8.3.2 Hoffnung als „militanter Optimismus“

Aussagen über den „militanten Optimismus“ im *Prinzip Hoffnung* hören sich zunächst noch verhältnismäßig vernünftig und harmlos an: „*Es ist die revolutionäre Entscheidung des Proletariats, welche heute, im Endkampf der Befreiungen, sich einsetzt, eine Entscheidung des subjektiven Faktors im Bund mit den objektiven Faktoren der ökonomisch-materiellen Tendenz.*“ (Bloch, 1959, S. 229) Bloch hielt den Zweiten Weltkrieg augenscheinlich für so etwas wie einen „Endkampf“ in der Geschichte der Menschheit. Er hat das *Prinzip Hoffnung* zwischen 1938 und 1947 verfasst. Es war die Zeit, in der viele der politischen Megakatastrophen eingetreten sind. Viele Menschen haben in den Jahren der Finsternis ihren Glauben an die Menschheit und ihre Hoffnung verloren. Empfindsame Menschen konnten an der herrschenden Unvernunft verzweifeln und sogar krank werden. Hoffnung musste „militant“ sein, wenn sie nicht der Verzweiflung weichen sollte. Bloch hat in dem finsternen Zeitalter den Pessimismus zu schätzen gelernt: „*Das alles aber ist grundfalsch, ja so sehr neues Opium fürs Volk, dass cum grano salis ein Schuss*

*Pessimismus dem banal-automatischen Fortschrittsglauben an sich vorziehbar wäre. Denn ein Pessimismus mit realistischem Maß ist immerhin nicht so hilflos überrascht vor Fehlschlägen und Katastrophen, vor den entsetzlichen Möglichkeiten, die gerade im kapitalistischen Fortgang gesteckt haben und weiter stecken. Denken ad pessimum ist jeder Analyse, die es nicht wieder verabsolutiert, ein besserer Mitfahrer als die billige Vertrauensseligkeit.“ (Bloch, 1959, S. 228)* Bloch konnte seinen eigenen Pessimismus nur überwinden und wieder optimistisch werden, indem er das Eindringen des Pessimismus in seine Psyche gewaltsam verhinderte. Zweifel wurden von ihm massiv unterdrückt. Der Begriff „militanter Optimismus“ hat eine gewisse Nähe zur Gewalttätigkeit. Das von Bloch anvisierte historische Ziel könnte in einem „Endkampf“ wahrscheinlich nur auf „militante“ Weise erreicht werden. Die dabei eingesetzten Mittel müssten vor allem erfolgreich sein. Unter dieser Prämisse droht die Gefahr, dass keine Rücksicht mehr auf Opfer im „Endkampf“ genommen wird. Das sind Schlussfolgerungen, die Bloch nicht gezogen hat. Sie wohnen jedoch dem Begriff des „militanten Optimismus“ implizit inne. Aus diesem Grund ist der Begriff des „militanten Optimismus“ abzulehnen. Diese Art von Hoffnung war aus politischen Gründen gefährlich und nicht zielführend. Stalin hat im Namen der klassenlosen Gesellschaft Millionen von Menschen geopfert. Bloch musste vom Gulag in den USA und schon vorher gehört haben. Dennoch zitierte er im *Prinzip Hoffnung* zweimal Stalin.<sup>254</sup> Vor diesem historischen Hintergrund kann eine humanistische Lehre vom richtigeren Leben an den „militanten Optimismus“ von Bloch nicht anknüpfen.

### **8.3.3 Die Hoffnung auf das Gelingen**

Bloch wusste es besser als bisher geschildert. Er hatte eine Ahnung davon, dass Hoffnung enttäuscht werden kann. Er erkannte die Gefahren von revolutionären historischen Prozessen, wie sie in der UdSSR Stalins blutige Realität wurden. Im *Prinzip Hoffnung* schrieb er:

„Wie in der menschlichen Seele Noch-Nicht-Bewusstes dämmert, das noch nie bewusst war, so in der Welt Noch-Nicht-Gewordenes: an der Spitze des Weltprozesses und Weltganzen ist diese Front und die ungeheure, noch so wenig begriffene Kategorie Novum. Deren Inhalte sind nicht bloß die unerschienenen, sondern die unentschiedenen, sie dämmern in bloßer realer Möglichkeit, haben die Gefahr des möglichen Unheils in sich, aber auch die

<sup>254</sup>Vgl. Bloch, 1959, S. 637 u. S.781.

Hoffnung des möglichen, noch immer nicht vereitelten, durch Menschen entscheidbaren Glücks.“ (Bloch, 1959, S. 728)

Der Gefahr des möglichen Unheils konnte nur vorgebeugt werden, wenn der Begriff der Hoffnung modifiziert wurde. Gleich auf Seite 1 des *Prinzips Hoffnung* schrieb Bloch: „*Es kommt darauf an, das Hoffen zu lernen. Seine Arbeit entsagt nicht, sie ist ins Gelingen verliebt statt ins Scheitern.*“ (Bloch, 1959, S. 1) Eine solche Hoffnung wäre nicht in das verliebt gewesen, was Lenin und Stalin geschaffen hatten. Die Sowjetunion war das Gegenteil von einer gelungenen sozialistischen Gesellschaft. Die ins Gelingen verliebte Hoffnung hätte sich von der UdSSR entsetzt abgewendet und daran geglaubt, dass dieses repressive System dem Untergang geweiht ist. Dem Ganzen liegt ein Sprachfehler zugrunde. Die Hoffnung kann sich nicht verlieben. Verlieben können sich nur Menschen. Die richtigere Formulierung muss so lauten: Hoffende Menschen verlieben sich in das Gelingen. Verlieben kann sich ein Mensch normalerweise jedoch nur in einen anderen Menschen. Ich würde dennoch dafür plädieren, das Verliebtsein in das Gelingen als sprachlich zulässig zu bewerten. Die Weltverbesserung würde gelungenere zwischenmenschliche Beziehungen einschließen. Nach dem Untergang des real existierenden Sozialismus und nach der Ernüchterung über die kapitalistische Weltgesellschaft wagt so gut wie niemand mehr, darauf zu hoffen, dass die Weltverbesserung doch noch gelingen könnte. Dies ist ein gravierendes Defizit der heute lebenden Menschen. Die ins Gelingen verliebten Hoffenden würden aufgrund der bisherigen historischen Erfahrungen politische Gefahren auf dem Weg in eine freie Gesellschaft besser erkennen und würden versuchen, das Unheil abzuwenden. Bloch hat richtig erkannt, dass eine ins Gelingen verliebte Hoffnung von Menschen erst noch gelernt werden muss. Wenn der Klimawandel gestoppt und die Erderwärmung auf zwei Grad plus begrenzt werden soll, dann sind tiefgreifende Änderungen in unserem Wirtschaftssystem und in unserer Existenzweise innerhalb der nächsten zehn bis fünfzehn Jahre notwendig. Die historische Entwicklung scheint noch offen zu sein. Wir sollten lernen, darauf zu hoffen, dass das Projekt einer klimafreundlichen, umweltfreundlichen und menschenfreundlichen Weltgesellschaft gelingen kann und eine realistische historische Möglichkeit ist. Wer auf diese Weise hofft, will Klimakatastrophen verhindern und fängt an, seine eigene Existenzweise zu ändern und auf der Straße für die notwendigen Klimaziele friedlich zu demonstrieren. Die weltweite Schülerinnen und Schüler-Bewegung *Fridays For Future* ist so

zuversichtlich, dass sie die Erwachsenen zur Vernunft bringen kann. Ihre Hoffnung knüpft - ohne es zu wissen - an den Hoffungsbegriff von Bloch an, weil sie bisher nichts anderes als das Gelingen einer klimafreundlichen Gesellschaft akzeptiert.

### 8.3.4 Hoffnung nach der Enttäuschung

Bloch wurde 1948 schriftlich eingeladen, einen Ruf als Professor am Lehrstuhl für Philosophie und Geschichte der Philosophie an der Universität Leipzig in der „Sowjetisch Besetzten Zone Deutschlands“ (SBZ) anzunehmen. Er willigte ein, kehrte aus den USA zurück und zog mit seiner Familie 1949 nach Leipzig. In den ersten Jahren hielt er als Professor in Leipzig u.a. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Die meisten Studentinnen und Studenten waren insbesondere vom Fachwissen und der Allgemeinbildung dieses „wandelnden Lexikons“ beeindruckt.<sup>255</sup> Die Leipziger Vorlesungen wurden 1985 vom Suhrkamp-Verlag in vier Bänden veröffentlicht. Sie demonstrieren, dass sich Bloch mitunter die Freiheit nahm, in philosophischen Fragen von der offiziellen Staatsdoktrin der DDR, dem Marxismus/Leninismus, abzuweichen. Es dauerte nicht lange, bis Bloch von der SED angefeindet wurde. In der Mitte der 1950er Jahre wurde ihm eine Nähe zu Dissidenten (dem sogenannten Wolfgang-Harich-Kreis) vorgeworfen, und seine Philosophie wurde als nicht-marxistisch denunziert. Otto Gropp behauptete, *„dass Blochs viel zu stark von >mythischen, idealistischen und spekulativen Einflüssen< geprägtes Denken unvereinbar sei mit der >Weltanschauung des wissenschaftlichen Sozialismus< und dass gerade deshalb seine Philosophie >gefährlich sei für die Jugend der DDR<.“* (Münster, 2004, S. 280-281) Bloch konnte nicht verhindern, dass ihm 1957 die Lehrerlaubnis entzogen und er in den Ruhestand versetzt wurde. In den folgenden Jahren war Bloch in der DDR mehr oder weniger isoliert. Er und seine Familie wurden von der „Staatssicherheit“ (Stasi) abgehört und überwacht. Bloch musste mehrmals schriftlich intervenieren, um einer Verhaftung zu entgehen. Er hatte offenbar Angst davor, seine letzten Lebensjahre im Gefängnis verbringen zu müssen. In dieser Zeit hat Bloch schmerzlich erfahren müssen, wie es ist, wenn man in einer Diktatur nicht mehr „aufrecht“ gehen kann und in der Not teilweise die eigene Würde verletzen muss. Walter Ulbricht verzichtete auf die Verhaftung Blochs wohl nur deshalb, weil er sich vor dem internationalen Skandal fürchtete, den die Inhaftierung des über die Grenzen der DDR hinaus bekannten Philosophen nach sich ziehen würde. Die repressive DDR unter Ulbricht entsprach gar nicht mehr den

255Vgl. Markun, 1977, S. 82-85.

Vorstellungen von einem freiheitlichen Sozialismus, wie ihn Bloch befürwortete. Die große Hoffnung, die er in die Sowjetunion und in die DDR gesetzt hatte, wurde im „Arbeiter und Bauernstaat“ bitter enttäuscht. Als dann der „antiimperialistische Schutzwall“ 1961 errichtet wurde, blieb Bloch mit seiner Frau nach einer Vortragsreise in Tübingen. Dort erhielt er eine Gastprofessur. Aus seinen Tübinger Vorlesungen ist die *Tübinger Einleitung in die Philosophie* entstanden, die wieder bei Suhrkamp veröffentlicht wurde. Dieser Text ist deshalb so interessant, weil Bloch in ihm einen Hoffnungsbegriff entwickelte, den man als Hoffnung nach der Enttäuschung bezeichnen kann.

Die in der westdeutschen Öffentlichkeit erwartete Abrechnung mit dem Sowjetkommunismus und der DDR blieb in der Tübinger Einleitung nicht aus. Obwohl Bloch einen unpersönlichen und sachlichen Stil wählte, sprachen aus seinen Worten Verbitterung und Enttäuschung. Über die politischen Verhältnisse in der BRD äußerte er sich so gut wie gar nicht. Bloch vermied so weit wie möglich die marxistische Terminologie, wie z.B. die Begriffe Klassenkampf und klassenlose Gesellschaft. Die Kritik am Kapitalismus begrenzte Bloch in der Tübinger Einleitung auf ein Minimum. Für eine Einleitung in die Philosophie ist der Text ungewöhnlich abstrakt geworden. Bloch diskutierte in seinem ersten Buch nach der Flucht aus der DDR vornehmlich wissenschaftstheoretische Fragen und setzte profunde Kenntnisse der als schwierig geltenden Philosophie von Hegel voraus. Die Tübinger Einleitung konnte man nur verstehen, wenn man sich philosophisches Fachwissen angeeignet hatte und Inhaber des großen Latinums war. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Bloch teilweise philosophische Scheinprobleme erörterte. Der spezifische Inhalt seiner Botschaft war jedoch politisch motiviert. Er wollte den Lesern mitteilen, dass er der Auffassung war, dass die Geschichte trotz des Scheiterns des Sowjetkommunismus offenbleibt. Die Errichtung des „Reichs der Freiheit“ sei noch nicht endgültig vereitelt worden. Das Novum sei weiterhin eine historische Möglichkeit unter anderen. Aus diesem Grund hielt Bloch an den verschiedenen Bausteinen seiner Utopie fest. Stärker als in früheren Werken erkannte er den Eintritt von politischen Katastrophen als eine realistische historische Möglichkeit an. Bloch nannte den offenen Kampf um die Weltverbesserung ein Weltexperiment. Für ihn war „alles“ oder „nichts“ möglich.<sup>256</sup> Aus dem Gesagten geht hervor, dass die westlichen Demokratien für Bloch weiterhin nicht das Nonplusultra in

<sup>256</sup>Vgl. Bloch, 1963, S. 250-273.



der Geschichte der Menschheit darstellten. Mit dem Begriff der Hoffnung ging er in der Tübinger Einleitung sparsam um. Die Thesen, dass die Geschichte offenbleibt und dass die Errichtung des „Reichs der Freiheit“ immer noch eine historische Möglichkeit darstellt, drückten eine bescheidene Hoffnung aus, die der herben Enttäuschung trotzte. Bloch nannte diese Hoffnung „Optimismus mit Trauerflor“.<sup>257</sup> In diesem Kontext erwähnte er die Vernichtungslager der Nazis. Zweifelsohne dachte Bloch auch an die Opfer des Stalinismus. Trotz allem hielt er es noch für möglich, dass sein „Humanum“ eines Tages verwirklicht werden würde. Nach einem barbarischen Jahrhundert sollte der Optimismus im 21. Jahrhundert weiterhin einen Trauerflor tragen. Als Mahnung soll nach Bloch an die Opfer der politischen Megakatastrophen des 20. Jahrhunderts erinnert werden.<sup>258</sup> Nach dem Fall der Mauer war der Glaube verbreitet, dass das Telos der Menschheitsgeschichte erreicht sei. Nach der Auflösung des Systemkonflikts würde ein Zeitalter von Frieden, Wohlstand, Freiheit und Demokratie anbrechen. Der Kapitalismus wurde für alternativlos gehalten. Die marxistische Gesellschaftskritik geriet in den 1990er Jahren in die Defensive und wurde marginalisiert. Antikapitalistische Utopien galten als anachronistisch. Blochs Hoffungsphilosophie war nicht mehr en vogue. Unterdessen ist die Geschichte weitergegangen. Aufgrund des Klimawandels, der globalen Naturzerstörung und des Artensterbens ist die Menschheit an einen Punkt gekommen, an dem eine zügige sozio-ökologische Transformation der Weltgesellschaft notwendig geworden ist. Wir haben tatsächlich einen Zustand erreicht, in dem es nahezu um „alles“ oder „nichts“ geht. Die menschengemachte Erderwärmung wird nur dann gestoppt werden können, wenn sich die Hoffnung ausbreitet, dass die Geschichte offen und die sozio-ökologische Umwandlung des Weltwirtschaftssystems sowie eine ökologische Lebensweise möglich sind. Blochs „Optimismus mit Trauerflor“ erinnert daran, dass in der Geschichte erhebliche Rückschläge eintreten können. Dieses Eingedenken kann helfen, die Fehler des 20. Jahrhunderts im 21. Jahrhundert nicht zu wiederholen. Die größten Fehler des sowjetischen Gesellschaftssystems waren der Demokratiemangel in Politik und Planwirtschaft und die Errichtung eines bürokratischen Herrschaftsapparates. In neuen Modellen vom ökologischen und demokratischen Sozialismus könnten diese Fehler verhindert werden, indem in ihnen gefordert wird, die Herrschaft von Menschen über Menschen zu reduzieren und abzuschaffen. Das transnationale Ziel

<sup>257</sup>Vgl. Bloch, 1963, S. 241f.

<sup>258</sup>Vgl. Bloch, 1963, S. 278-285.

wäre eine umfassende Demokratisierung der Weltgesellschaft, die alle Subsysteme der Gesellschaft betreffe und die das Wirtschaftssystem miteinschließen würde. Dies wäre ganz im Sinne von Bloch. Die früheren westlichen Marxistinnen und Marxisten hatten in ihren antikapitalistischen Utopien manchmal andere Kulturen aus dem Blick verloren. Das typische Beispiel dafür wäre Theodor W. Adorno, der wenig Interesse an fremden Ländern und Menschen aufbrachte. In der Tübinger Einleitung nahm Bloch auf die Befreiungsbewegungen in den Kolonien Bezug und bezog andere Kulturen in sein Modell vom „Reich der Freiheit“ explizit ein: *„So sind die lebenden außereuropäischen Kulturen ohne europäisierende Vergewaltigung oder auch nur Einebnung ihrer spezifischen Zeugnisse für den Reichtum der menschlichen Natur geschichtsphilosophisch darzustellen.“* (Bloch, 1963, S. 146-147) Bloch folgte dem kosmopolitischen Grundsatz, dass außereuropäische Stimmen gehört und in politischen Entscheidungsprozessen gleichberechtigt berücksichtigt werden sollen. Die Beseitigung von Herrschaft ist die erste Voraussetzung für den „aufrechten Gang“. Der letzte Hoffnungsbegriff von Bloch hat nichts an Aktualität verloren.

#### 8.4 Blochs Antifaschismus

Bloch hatte frühzeitig erkannt, dass die nationalsozialistische Bewegung eine politische Gefahr darstellte, die Deutschland und Europa in den Abgrund stürzen würde. Er wusste 1933 sofort, dass es für ihn keine Zukunft in Hitler-Deutschland geben konnte. Er floh unmittelbar nach der „Machtergreifung“ der Nazis mit seiner Verlobten von Berlin in die Schweiz. Dort durften sie nicht bleiben. Ihre Odyssee begann. Ernst und Karola flohen nach Wien, von dort weiter nach Paris, von dort nach Prag und schließlich in die USA.<sup>259</sup> Theoretisch hat Bloch in seiner in Zürich 1935 veröffentlichten Schrift *Erbschaft dieser Zeit* mit dem Nationalsozialismus abgerechnet. Bloch selbst bezeichnete den Nationalsozialismus zumeist als Faschismus. Dem heutigen Leser dieser Schrift wird bewusst, dass Bloch klar erkannte, dass die Herrschaft Hitlers in Deutschland zu einem neuen Krieg führen würde. Er war sich auch bewusst, dass behinderte Menschen verfolgt und ermordet werden sollten: *„Auf Blut, auch auf seinem eigenen, fährt der neue (deutsche Mensch, T.S.) her. Er glaubt sich züchten zu können, wie Hunde oder Pferde. Der erste Ort, so deutsch zu sein, ist derart das reine Bett. So geht der Kampf gegen erblich Kranke, sie werden nicht >gepflegt<, sondern ausgerottet.“* (Bloch, 1935, S. 94) Bloch hat die zentrale Bedeutung des Antisemitismus für die

259Vgl. Münster, 2004, S. 159-242.

nationalsozialistische Bewegung richtig eingeschätzt. Dies schrieb Bloch bereits 1929: *„Will der Hakenkreuzler auserwähltes Volk sein, muss er heute das Original verleumden, unter den Stiefel treten, zur >Weltpest< machen und ausrotten, um selber >auserwählt< zu sein, um überhaupt nur >Rasse< zu haben.“* (Bloch, 1935, S. 51) Bloch fand die richtigen Worte, um den antisemitischen Rassismus in der nationalsozialistischen Weltanschauung zu kritisieren. Allerdings konnte er sich nicht konkret vorstellen, dass die Nazis später systematisch versuchen würden, alle europäischen Juden in Vernichtungslagern mit Zyklon B umzubringen. Etwas so Ungeheuerliches war kaum vorstellbar. Dennoch sollte man Bloch unbedingt zu den „Feuermeldern“ zählen. Seine Schrift *Erbschaft dieser Zeit* ist insgesamt verdienstvoll. Bloch hatte wesentliche Aspekte der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland erfasst. Insbesondere das Rauschhafte in der nationalsozialistischen Bewegung hat Bloch klar herausgearbeitet. In seiner programmatischen Schrift *Der Nationalsozialismus als Versuchung* stellte der Historiker Fritz Stern ex post zutreffend fest: *„Die Nationalsozialisten haben Politik in permanenten Rausch umgesetzt.“* (Stern, 1984, S. 4) Ein Beispiel für eine solche rauschhafte Inszenierung wäre der Film *Triumph des Willens* von Leni Riefenstahl.<sup>260</sup> Bloch setzte sich kritisch mit den Begriffen „Drittes Reich“ und „Tausendjähriges Reich“ auseinander. Er arbeitete die historischen Wurzeln dieser Begriffe und deren humanistischen Kern heraus und wollte sie so den Nazis entreißen. Die historischen Reichsbegriffe meinten nach Bloch den Himmel auf Erden. Er verwendete in seiner Philosophie selbst den Begriff des „Reichs der Freiheit“. Nicht gelungen war Bloch die Kritik des Begriffs des „Führers“, der in seinen Augen von den Nazis missbraucht wurde und den er – wohl mit Blick auf Lenin und Stalin – verteidigen wollte.<sup>261</sup> Bloch hatte aber Folgendes richtig gesehen: *„Gewiss zeigen sich von hier aus mancherlei Zusammenhänge mit dem Linksradikalismus, solche demagogischer, formaler, wenn auch nicht inhaltlicher Art. (...) Bei den Kommunisten wie bei den Nationalsozialisten wird wehrhafte Jugend aufgerufen; hier wie dort ist der kapitalistische – parlamentarische Staat verneint, hier wie dort wird die Diktatur gefordert, die Form*

<sup>260</sup>Vgl. König, 1998, S. 41-82.

<sup>261</sup>„Selbst ein so absurd und undemokratisch erscheinendes Gebilde wie der alte Führertraum (um den >revolutionären< Kaisertraum außer acht zu lassen) stellt sich in der Praxis – mutatis mutandis – nicht als so dumm dar. Die revolutionäre Klasse und ganz sicher die revolutionär noch Unentschiedenen wünschen ein Gesicht an der Spitze, das sie hinreißt. Einen Steuermann, dem sie vertrauen und dessen Kurs sie vertrauen; die Arbeit auf dem Schiff geht dann leichtet. Die Fahrt ist sicherer, wenn nicht jeder Augenblick die Richtung nachzuprüfen für nötig befindet. Das alles hat die Praxis erwiesen, bei bestem demokratischen Gewissen, auf dem Marsch muss eine Vorhut und eine Spitze sein.“ (Bloch, 1935, S. 146)

*des Gehorsams und des Befehls, die Tugend der Entscheidung statt der Feigheiten der Bourgeoisie, dieser ewig diskutierenden Klasse. Es ist vor allem der Typus Hitler und derer, die nach ihm sich bilden, charakterologisch und formal stark revolutionär.“* (Bloch, 1935, S. 162-163) Es wäre richtig gewesen, wenn Bloch sich von den mit den Nazis geteilten Attributen der Kommunisten distanziert hätte. So standen sie kritiklos im Raum und blieben unreflektiert. An dieser Stelle tauchte der politische Irrtum von Bloch hinsichtlich des Leninismus und Stalinismus wieder auf und machte seine politische Philosophie in diesem Punkt zu einer gefährlichen. Er hatte wahrgenommen, dass auch das Proletariat anfällig war, sich von der nationalsozialistischen Versuchung verführen zu lassen: *„Im (ungestört) Irrationalen steckt das Scheinmittel, welches die >Verkleinerung des Menschen< (Nietzsche) beheben soll, und welches, wie zu sehen war, so gefährlich, so phantastisch oder lehrreich verfängt. Es verfinde aber nicht dermaßen >total<, steckte in den Begeisterungen des Rausches, in den Experimenten des Einsturzes nicht auch ein anfälliges >Element<, dessen anfällige Seite Marxisten eben allzulange unbetont gelassen haben.“* (Bloch, 1935, S. 404) Die Erklärung für dieses Phänomen hängt mit Blochs Begriff des Ungleichzeitigen zusammen, aber darauf soll hier nur summarisch eingegangen werden. Bloch fand sich nicht damit ab, dass nicht nur Kleinbürger und Bauern, sondern auch das Proletariat in die nationalsozialistische Gesellschaft integriert war. Er war der Meinung, dass der Begriff der „Volksgemeinschaft“ nicht dauerhaft darüber hinwegtäuschen konnte, dass der Nationalsozialismus weiterhin eine kapitalistische Klassengesellschaft war und dass das Interesse des Proletariats darin bestand, die nationalsozialistische Klassengesellschaft zu überwinden. Bloch hatte die Hoffnung, dass das Proletariat all dies erkennen und entsprechend handeln würde. Damals war es richtiger, gesellschaftliche Gruppen in Deutschland zu identifizieren, die imstande wären, dem nationalsozialistischen Wahnsinn ein Ende zu bereiten. Alles andere wäre Fatalismus gewesen. Es war keine historische Zwangsläufigkeit, dass sich Hitler und seine Schergen in Deutschland an der Macht halten konnten. Bloch hat jedoch nicht sehen können, dass Hitler das Proletariat mit sozialen Geschenken bestochen hatte, und dass es in den 1930er Jahren zu einem Nutznießer des Nationalsozialismus wurde.<sup>262</sup> Erschwerend kam hinzu, dass der Nationalsozialismus die irrationalen Bedürfnisse im Volk kanalisieren konnte. Es ist gar nicht so leicht, Blochs Begriff der

262Vgl. Aly, 2005.

Irrationalität zu definieren. Er meinte nicht nur atavistische dunkle Triebe, sondern auch das Reich der Phantasie. Es ist vielversprechend, die Irrationalität zudem mit religiösen Gefühlen in Verbindung zu bringen. Nach Fritz Stern war der Nationalsozialismus eine „Pseudoreligion“, die bestimmte religiöse Bedürfnisse von vielen Deutschen erfüllte.<sup>263</sup> Bloch dachte vor allem an urkommunistische, revolutionäre christliche Bewegungen, wie sie u.a. von Thomas Münzer begründet wurden. Die modernen kommunistischen Ideologien würden sich auf wissenschaftliche Theorien und auf Zahlen und Fakten stützen, könnten aber die religiösen Gefühle vieler Menschen nicht befriedigen. Bloch sah es als Aufgabe der Marxismus an, die unabgegoltenen und ungleichzeitigen Gehalte des frühchristlichen Kommunismus, wiederzuentdecken und gegen den Faschismus in Stellung zu bringen. Im Gesamtwerk von Bloch spielte das Christentum eine weitaus positivere Rolle als in weiten Teilen des marxistischen Atheismus. Es ist eine offene und nicht klar zu beantwortende Frage, ob Bloch den Glauben an Gott bei der Agitation gegen den Faschismus für hilfreich hielt. Es war jedoch höchst erstaunlich, dass Bloch als Marxist den fehlenden Glauben an Gott anführte, weshalb der Marxismus die „Machtergreifung“ Hitlers in Deutschland nicht verhindern konnte. Bloch sagte das in *Erbschaft dieser Zeit* nicht so klar, aber es existieren Formulierungen, die in diese Richtung weisen: *„Wohl aber sind im nationalsozialistischen Dunstbau, wie zu merken war, gewisse unterirdische Keller enthalten, auch gewisse versunkene Überbauten, deren selbst kommunistisch noch nicht völlig >aufgehobener< Inhalt ernsthaft zu prüfen bleibt. Hier ist, wie an den Bauern bemerkt wurde, nicht nur falsches Bewusstsein von früher, sogar vorgeschichtlicher Art. Hier drohen deshalb, auch wenn zehn Fünfjahrespläne der Vernunft vollendet sind, gar wenn die ganze angebliche >Gottlosigkeit< geblieben sein sollte, Wetterwinkel möglicher Reaktion.“* (Bloch, 1935, S. 61) In diesem Aspekt wich Bloch erheblich vom offiziellen Marxismus/Leninismus ab, was ihn zu einem kommunistischen Außenseiter machte. Der Versuch, Judentum, Christentum und Marxismus zu versöhnen, war ein humanistischer Entwurf von einer pluralistischen Gesellschaft, in der Juden, Christen und Marxisten friedlich zusammenleben könnten. Ein solches Verständnis vom richtigeren Leben ist auch heute noch wegweisend. Auch aus diesem Grund ist der Verfasser dieser Studie der Ansicht, dass man sich insgesamt lobend über Blochs Kritik und Analyse des Faschismus äußern sollte. Bloch war auf der einen Seite ein

<sup>263</sup>Vgl. Stern, 1984, S. 6.

„Feuermelder“. Auf der anderen Seite hat er einen relevanten Beitrag zu einem produktiven Verhältnis von Judentum, Christentum und Marxismus geliefert. Leider enthielt auch *Erbschaft dieser Zeit* negative Klischees vom Juden: „*Was viele Juden der Großstadt intellektuell geworden sind, dies platt Kluge, Abstrakte, zu nichts Verpflichtende: es besteht ebensowenig Anlass, diese Art Intelligenz zu dulden, (...) Dass so viele Juden aber diesem Schachergeist obliegen, (...).*“ (Bloch, 1935, S. 52)

### 8.5 Blochs Kampf gegen den Hunger

Bloch interessierte sich im ersten Band des *Prinzip Hoffnung* für zwei Themen aus der Freudschen Psychoanalyse: die Traumdeutung und die Triebtheorie. Der Freudschen Traumdeutung zufolge ist der nächtliche Traum eine versteckte Wunscherfüllung. Der Inhalt der Wunscherfüllung in den latenten Traumgedanken sei von sexueller Natur und von unbewusster und infantiler Herkunft.<sup>264</sup> Bloch merkte hierzu an, dass die nächtliche Wunscherfüllung auf die Vergangenheit bezogen sei. Eine Zukunft gebe es in den latenten Traumgedanken zumeist nicht. Das werde in der Psychologie von Carl Gustav Jung noch deutlicher als bei Freud. Jung war der Auffassung, dass der kollektive Trauminhalt prähistorisch sei und Archetypen enthalte.<sup>265</sup> Bloch kritisierte daran, dass der nächtliche Traum rückwärts gewandt sei und kaum Bilder vom besseren Leben enthalte. Er unterschied zwischen Nachtraum und Tagtraum. Die Tagträume seien Statthalter der Weltverbesserung. Sie seien auf die Zukunft gerichtet und strebten nach einer „Fahrt ans Ende“, womit die Errichtung einer vollkommenen Gesellschaft gemeint war. Die Träume vom besseren Leben seien Tagträume: „*Der Träger der Tagträume ist erfüllt von dem bewussten, bewusst bleibenden, wenn auch verschiedengradigen Willen zum besseren Leben, und Held der Tagträume ist immer die eigene erwachsene Person.*“ (Bloch, 1959, S. 101) Tagträume seien mit dem Utopischen verbunden. Man kann sagen, dass Bloch der philosophische Entdecker der Tagträume war.

Bloch kritisierte Freud noch aus einem weiteren Grund. Freud habe in seiner Triebtheorie und in seiner Psychotherapie nicht hinreichend berücksichtigt, dass die überwältigende Mehrheit seiner Patientinnen und Patienten dem Bürgertum entstammten und materielle Nöte nicht kannten. Bloch hat dies im *Prinzip Hoffnung*

<sup>264</sup>Vgl. Freud, 1900.

<sup>265</sup>„Denn Nachträume speisen sich allermeist aus zurückliegendem Triebleben, aus vergangenem, wo nicht archaischem Bildermaterial, und es geschieht nichts Neues unter ihrem bloßen Mond.“ (Bloch, 1959, S. 97)

kolportiert: *„Jedoch auch im bürgerlich deklassierten Wien hing an der Wand der psychoanalytischen Beratungsstelle die Inschrift: >Wirtschaftliche und soziale Fragen können hier nicht zur Behandlung kommen.“* (Bloch, 1959, S. 72) Von der Freudschen Psychoanalyse waren die pauperisierten Massen von vornherein ausgeschlossen. Freud habe aufgrund seines bürgerlichen Bewusstseins den Hunger in seiner Triebtheorie vergessen: *„Das ist die klassenmäßige Begrenztheit der psychoanalytischen Grundtriebforschung.“* (Bloch, 1959, S. 73) Bloch hat diesen Befund auf die ihm typische Weise kolportiert: *„Sehr wenig wurde bisher vom Hunger gesprochen. Obwohl dieser Stachel ebenfalls recht ursprünglich oder urtümlich dreinsieht. Denn ein Mensch ohne Nahrung kommt um, während sich ohne Liebesgenuss immerhin eine Weile leben lässt.“* (Bloch, 1959, S. 71) Nach Bloch war der erste menschliche Trieb der Hunger: *„Der Magen ist die erste Lampe, auf die Öl gegossen werden muss. Sein Sehnen ist genau, sein Trieb so unvermeidlich, dass er nicht einmal lange verdrängt werden kann.“* (Bloch, 1959, S. 72) An erster Stelle stand für Bloch der Kampf gegen den Hunger. Bis heute ist der Hunger ein Menschheitsproblem geblieben. Rund eine Milliarde Menschen sind im Jahre 2021 unterernährt und haben keinen Zugang zu sauberem Wasser. Ein Großteil der heutigen Hungernden lebt auf der Südhalbkugel der Erde. Die Unterernährung hat komplexe Ursachen. Bloch hätte heute in diesem Zusammenhang als Erstes auf den unfairen Welthandel aufmerksam gemacht und diesen als globalisierten Kapitalismus bezeichnet. Ein überaus relevanter Baustein von Blochs Utopie war das, was er den „erfüllten Augenblick“ nannte, von dem Goethes Faust sagte: *„Verweile doch, du bist so schön.“* Die Befriedigung des Hungers und der anderen Grundbedürfnisse waren Bloch zufolge Grundlage für ein richtigeres Leben. Im „paradiesischen Land“ des „erfüllten Augenblicks“ sei noch kein Mensch gewesen.<sup>266</sup> Blochs Verständnis vom „Verweile doch, du bist so schön“ war mit seinem Begriff der Heimat verbunden.

## 8.6 Ein Zeitalter des „Noch-Nicht-Bewussten“

Mit der Ratifizierung des Pariser Klimaabkommens im Jahre 2016 durch 197 Staaten hat ein „Weltexperiment“ begonnen, wie es es in der Geschichte der Menschheit noch nicht gegeben hat. Das Ziel des Pariser Klimaabkommens ist es, die von Menschen erzeugte Erderwärmung auf 1,5 Grad plus gegenüber dem

<sup>266</sup>„Das >Verweile doch, du bist so schön<, zum Augenblick gesagt, bezeichnet die Da-Seins-Utopie katexochen. Überall fehlt noch der Ruhe gebende Augenblick, das sich selbst verweilend objektivierende Dasein: in der Bildung eines paradiesischen Lands erscheint das Verweile-doch selber als Land.“ (Bloch, 1959, S. 1192)

vorindustriellen Zeitalter zu begrenzen. Bis zum Jahre 2050 soll die von Menschen verursachte Co<sub>2</sub>-Ausschüttung und der Verbrauch von anderen Treibhausgasen vollständig beendet werden. Um dieses Ziel zu erreichen, sind bereits in den nächsten zehn bis fünfzehn Jahren rigorose Maßnahmen zu ergreifen, die das Leben und Wirtschaften in der westlichen Zivilisation nachhaltig verändern werden. Das „Weltexperiment“ ist offen. Es existiert erheblicher Widerstand gegen die Umsetzung des Pariser Klimaabkommens in den meisten reichen Ländern des Nordens. Die USA waren unter der Ägide des Präsidenten Donald Trump aus dem Pariser Klimaabkommen ausgestiegen. Auch in Deutschland besteht erheblicher Widerstand gegen die notwendigen Maßnahmen zur Begrenzung der Erderwärmung auf 1,5 Grad plus. Insbesondere die Automobilindustrie, die CSU-Bundesverkehrsminister und die allermeisten Autofahrerinnen und Autofahrer sind in Deutschland nicht bereit, eine klimafreundliche Verkehrswende zu tragen. In Deutschland gilt weiterhin das Motto: „Freie Fahrt für freie Bürger!“ Autos ohne Brennstoffmotoren werden von den meisten Automobil-Konzernen weiterhin stiefmütterlich behandelt und von den Kundinnen und Kunden kaum gekauft. Kohlekraftwerke dürfen laut aktueller Bundesregierung bis 2038 laufen. Wenn sich diese klimafeindlichen Tendenzen international durchsetzen werden, wird sich das Weltklima laut IPCC auf drei bis vier oder noch mehr Grad erhitzen. Die Folgen für das Leben auf der Erde wären in diesem Szenario drastisch und unkalkulierbar. Auf der anderen Seite formiert sich weltweit Protest gegen die unvernünftige Klimapolitik der meisten Regierungen von den Staaten, in denen ein Großteil der Treibhausgase erzeugt wird. Es könnte in den nächsten Jahren und Jahrzehnten zu massiven gesellschaftlichen Auseinandersetzungen hinsichtlich des Klimawandels kommen. Die heutigen Klimakonflikte werden womöglich erst der Anfang sein. Es werden wahrscheinlich immer mehr Klimaflüchtlinge aus dem armen Süden in den reichen Norden kommen, wo sie zumeist auf Ablehnung stoßen. Wenn die Erderwärmung weiterhin ungebremsst voranschreitet und die Sommer noch heißer und trockener werden, könnten sich die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen womöglich zuspitzen. Es wird, wie Bloch vorausgesagt hat, in diesem „Weltexperiment“ quasi um „alles“ oder „nichts“ gehen. Heute ist den meisten Menschen „noch-nicht-bewusst“, dass im globalen Wirtschaftssystem und im Lebensstil des reichen Nordens Änderungen notwendig geworden sind, die mehr als Makulatur wären. Nahezu alle gesellschaftlichen Bereiche wären von den notwendigen Änderungen betroffen. Es



wird darum gehen, den Raubbau an Mensch und Natur zu beenden. Die weitere Entwicklung wird zeigen, dass das jetzige globale Wirtschaftssystem, das für den Raubbau an Mensch und Natur verantwortlich ist, durch ein demokratisches, ökologisches und gerechtes Weltwirtschaftssystem substituiert werden muss, wenn verhindert werden soll, dass sich das Klima lebensbedrohlich aufheizt und dass sich die globalen sozialen Konflikte zuspitzen. Es wird sich in den kommenden Jahren mit großer Wahrscheinlichkeit herausstellen, dass die im Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung entworfene Utopie, dass der Klimawandel im Rahmen der freien Marktwirtschaft beherrschbar wäre und dass Wirtschaftswachstum nicht per se schädlich für das Klima wäre, unrealistisch ist.<sup>267</sup> Den meisten Menschen ist „noch-nicht-bewusst“, dass das Zeitalter des Wachstum produzierenden Kapitalismus zu Ende gehen muss, wenn die Ursachen des Raubbaus an Mensch und Natur behoben werden sollen. Den meisten Menschen im reichen Norden ist ebenfalls „noch-nicht-bewusst“, dass ihr grenzenloser Konsum von Waren und ihr grenzenloser Verbrauch von natürlichen Ressourcen mit dem Pariser Klimaabkommen unvereinbar sind. Den meisten Menschen ist „noch-nicht-bewusst“, dass das „Weitermachen-wie-üblich“, nicht mehr fortgesetzt werden kann, wenn die größten Klimakatastrophen abgewendet werden sollen. Man kann zusammenfassend sagen, dass wir in einem Zeitalter des „Noch-Nicht-Bewussten“ angekommen sind. Der Begriff des „Noch-Nicht-Bewussten“ stammt aus der Feder von Bloch. Der Begriff kann mit Bloch wie folgt definiert werden: *„Im Tagtraum eröffnet sich so die wichtige Bestimmung des Noch-Nicht-Bewussten, als die Klasse, wozu er gehört. (...) Das Noch-Nicht-Bewusste ist so einzig das Vorbewusste des Kommenden, der psychische Geburtsort des Neuen. Und es hält sich vor allem deshalb Vorbewusst, weil eben in ihm selber ein noch nicht ganz manifest gewordener, ein aus der Zukunft erst heraufdämmernder Bewusstseinsinhalt vorliegt.“* (Bloch, 1959, S. 131-132) Das Ergebnis des „Weltexperiments“ wird maßgeblich davon abhängen, ob das „Noch-Nicht-Bewusste“ ganz zu Bewusstsein kommt und etwas gänzlich Neues hervorbringt. Heute ist nicht vorauszusehen, wie das „Weltexperiment“ enden wird. Die Mächtigen dieser Erde, die sich u.a. jährlich in Davos treffen, zeigen Einsicht in die Notwendigkeit der Transformation der Weltgesellschaft in eine ökologische und klimafreundliche Lebens- und Wirtschaftsweise, aber ändern in der Praxis bisher so gut wie gar nichts. Wenn der

<sup>267</sup>Vgl. Edenhofer; Jakob, 2019.

Black-Rock-Chef Larry Fink öffentlichkeitswirksam von den Konzernen, bei denen Black-Rock Anteilseigner ist, mehr Klimaschutz verlangt, ist dies als eine PR-Strategie zu verstehen. Die klimaschädigenden Milliardenengeschäfte mit Öl und Gas sollen laut Fink noch Jahrzehnte weitergehen. Es wird für die Zivilgesellschaft äußerst schwierig werden, die politischen und wirtschaftlichen Eliten zum Umdenken zu bewegen und sie zu vernünftigem Handeln zu bringen. Auf der anderen Seite zeigt die massive mediale Aufmerksamkeit für *Fridays For Future* das Potenzial an, das in der Schülerinnen- und Schüler-Bewegung steckt. Die Schülerinnen und Schüler werden vom Klimawandel selbst betroffen sein. Sie kämpfen um ihre eigene Zukunft. Es ist vor diesem Hintergrund unwahrscheinlich, dass ihre Bewegung wieder an Zulauf verliert oder sich auf falsche politische Kompromisse einlässt. Es ist ein Drama, dass *Fridays For Future* momentan wegen der Corona-Krise nicht so aktiv sein kann, wie es nötig wäre. Womöglich wäre es hilfreich, die Vorzüge einer klimafreundlichen Weltgesellschaft zu skizzieren und deren Chancen zu benennen. Dabei könnte eine Auseinandersetzung mit Blochs utopischen Vorstellungen sinnvoll sein. Bloch forderte „die Naturalisierung des Menschen und die Humanisierung der Natur“. Heute muss man das Umgekehrte postulieren: die „Naturalisierung der Natur und die Humanisierung des Menschen“. Darauf werde ich später eingehen. In dem „Weltexperiment“ stecken nicht nur apokalyptische Gefahren, sondern auch neue historische Chancen. Diese sind noch nicht vereitelt worden. Noch ist der historische Prozess offen. Deshalb besteht Anlass zu einem vorsichtigen Optimismus. Nur wenn der Protest gegen die Klimasünderinnen und Sünder von Hoffnung getragen ist, wird sich die Vernunft welthistorisch durchsetzen können.

### 8.7 Blochs Messianismus

In Goethes *Faust* heißt es: „*Wer immer strebsam sich bemüht, Den können wir erlösen.*“ Emanzipatorischer wäre Goethes *Faust* gewesen, wenn sich Gretchen und die anderen Büßerinnen selbst erlöst hätten. Es ist Aufgabe des Menschen, sich selbst zu erlösen. Mit Adorno lässt sich in einer ungerechten Weltgesellschaft, in der die Majorität der Menschen ein entfremdetes Leben führen muss und in der so gut wie alle beschädigt sind, sagen: „*Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint.*“ (Adorno, 1951, S. 333) Orthodoxe

Juden glauben an die Erlösung durch einen künftigen Messias, doch der jüdische Messianismus lässt sich nicht auf die Menschheit als Ganze übertragen und verallgemeinern. Bloch war bereits 1918 Vertreter eines Messianismus<sup>268</sup>, der bald eine gefährliche Seite offenbaren sollte. Das historische Vorbild für seinen Messianismus war Thomas Münzer, der für ihn der „Theologe der Revolution“ in den Bauernkriegen im 16. Jahrhundert war. Münzer führte die aufständischen Bauern an und wollte sie von ihren feudalen Ketten befreien. Er strebte so etwas wie einen Urkommunismus an, in dem es kein Eigentum und keine Klassen mehr geben würde und in dem alle Menschen gleich wären. So zukunftsweisend der christliche Urkommunismus von Münzer auch sein mochte, ihm fehlte das Licht der Aufklärung. Münzer mangelte es an religiöser Toleranz, was u.a. in folgenden Worten deutlich wird, die Bloch zitierte: *„>Sie (Luther und andere >Vermilderer<, T.S.) haben die Schafe Christi der rechten Stimme beraubt und haben den edlen Stein ganz und gar mit Füßen getreten, als viel sie vermocht, darum uns alle ungläubigen Türken, Juden und Heiden aufs billigste verspottet und für Narren gehalten, als man tolle Menschen halten soll, die nicht hören wollen ihres Glaubens Geist.< Doch ist eben nun die Zeit gekommen, wo man mit Ernst einsehen möge, wie die Gottlosen >haben kein Recht, zu leben, allein, was ihnen die Auserwählten wollen gönnen.<“* (Bloch, 1921, S. 34-35) Muslime, Juden und Heiden wurden von Münzer in dieser Textstelle dämonisiert und hatten ihm zufolge kein Existenzrecht. Aus diesem Grund kann heute nicht mehr an die Lehre von Münzer angeknüpft werden. Es braucht nicht viel Phantasie, um sich vorzustellen, auf was es hinausgelaufen wäre, wenn sich Münzer und seine Bauern historisch durchgesetzt hätten. Juden und Andersgläubige wären wahrscheinlich politisch verfolgt worden und Gewaltopfer von religiöser Intoleranz geworden. Das Negativbeispiel Münzer macht bewusst, dass die Erlösung nicht durch einen einzelnen Menschen erfolgen kann. Sie ist nur als ein demokratisches Projekt von selbstbestimmten Menschen denkbar. Im „Optimismus mit Trauerflor“ wird daran in extenso erinnert, dass die „charismatische Herrschaft“ im 20. Jahrhundert keine Erlösung, sondern unsägliche politische Katastrophen gebracht hat.<sup>269</sup> Soziale Bewegungen brauchen keinen Messias, sondern lediglich Vorbilder und Sprecherinnen und Sprecher, die ihr in der Öffentlichkeit ein Gesicht geben. Greta Thunberg ist kein weiblicher Messias. Rudi Dutschke war eben so wenig ein Messias. Thunberg ist das Gesicht von *Fridays For Future* und artikuliert die

<sup>268</sup>Vgl. Bloch, 1918, S. 337.

<sup>269</sup>Vgl. Weber, 1921, S. 140f.

Forderungen der Bewegung in der Öffentlichkeit. Sie hat nicht den Anspruch, die Menschheit zu erlösen. Sie engagiert sich ausschließlich deshalb, weil die politischen und ökonomischen Eliten hinsichtlich des Klimawandels versagen. *Fridays For Future* ist eine demokratische Bewegung. Daran sollte sich nichts ändern. Es gab in der Menschheitsgeschichte herausragende Persönlichkeiten, die die Welt verändert haben. Nelson Mandela hat an der Spitze der Befreiungsbewegung Südafrika von der Apartheid erlöst. Er hat es jedoch nicht vermocht, eine allgemeine Erlösung in Südafrika herbeizuführen. Nach ihm folgte bald Jacob Zuma, dessen Vetternwirtschaft und Korruption viele Hoffnungen zunichte machte. Mandela war kein Messias, sondern lediglich ein großes Vorbild für alle rassistisch unterdrückten Menschen und Völker dieser Erde. Blochs Messianismus kann für neue soziale Bewegungen nicht fruchtbar gemacht werden.

### **8.8 Eine „Naturalisierung der Natur“ und eine „Humanisierung des Menschen“**

Marx forderte in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* die „Naturalisierung des Menschen und die Humanisierung der Natur“.<sup>270</sup> Bloch schloss sich in vielen seiner Schriften dieser Forderung an.<sup>271</sup> Heute leben wir in einem Zustand, in dem die Natur weitgehend „humanisiert“ ist. Einige Geologinnen und Geologen bezeichnen das jetzige Erdzeitalter deshalb als Anthropozän. Die Bilanz der kapitalistischen „Humanisierung der Natur“ ist verheerend: Klimawandel, Artensterben, Naturzerstörung. Regenwälder werden abgeholzt, Monokulturen breiten sich auf dem Erdball aus, die Insekten sterben aus, weil die Monokulturen mit giftigen Chemikalien besprüht werden, die Monokulturen bedrohen die Biodiversität von Fauna und Flora insgesamt, die Weltmeere sind voll von Plastikmüll und werden leergefischt, die Gletscher in den Alpen und anderen Gebirgen schmelzen, die Eisflächen rund um die Arktis schmelzen ebenfalls, wodurch u.a. die Eisbären im Sommer keine Nahrung mehr finden und verhungern, Süßwasser wird global verschwendet und ist in weiten Teilen der Erde eine mangelnde Ressource geworden, viele Tier- und Pflanzenarten können nur noch in Naturschutzgebieten überleben usw. usf. Am Ende wird die Menschheit die „Humanisierung der Natur“ selbst nicht überleben. Es ist Zeit zur Umkehr. Jetzt wären eine „Naturalisierung der

270, „Erst hier ist ihm sein natürliches Dasein sein menschliches Dasein und die Natur für ihn zum Menschen geworden. Also die Gesellschaft ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.“ (Marx, 1844, S. 84)

271 Vgl. u.a. Bloch, 1959, S. 327.

Natur“ und eine „Humanisierung des Menschen“ richtiger. Richtiger wären die Beendigung der systematischen Naturzerstörung, die Beendigung des Raubbaus an der Natur, die Renaturalisierung von geschädigten Gebieten, z.B. durch Wiederaufforstung, und die Erhaltung der natürlichen Biodiversität, z.B. durch die Rettung von bedrohten Tier- und Pflanzenarten. Zur „Naturalisierung der Natur“ gehören auch die biologische und artgerechte Produktion von Lebensmitteln und der Konsum von biologischen und artgerecht produzierten Lebensmitteln. Des Weiteren gehören zur „Naturalisierung der Natur“ die Vermeidung von Plastikmüll und ein maßvoller Konsum von Fleisch. Weltreisen, wie sie de Beauvoir und Sartre einst unternommen hatten, sind jetzt nicht zu empfehlen, weil Zurzeit keine klimaneutralen Verkehrsmittel für mittlere Strecken und für Langstrecken verfügbar sind. Bloch und Herbert Marcuse kritisierten die modernen Technologien als Mittel zur Beherrschung von Mensch und Natur und forderten eine kategorial andere Naturwissenschaft und Technik.<sup>272</sup> Dies ist glücklicherweise nicht erforderlich. Die bisherige Technik kann anders, nämlich ökologisch angewendet werden. Es ist beispielsweise technisch machbar, Strom klimaneutral und ökologisch zu produzieren. Eine grüne Technik und eine umweltfreundliche Lebensweise sind möglich. Die „Naturalisierung der Natur“ schließt die „Naturalisierung des Menschen“ mit ein: *„In Übereinstimmung mit der Natur leben.“* (Bloch, 1961, S. 136) Darüberhinaus ist heute eine „Humanisierung des Menschen“ anzustreben. Es existieren zahllose Beispiele für eine mögliche Humanisierung des Menschen: die Humanisierung der Kindererziehung, die Humanisierung der Bildungseinrichtungen, die Humanisierung der Arbeitswelt, die Humanisierung der Altenpflege, die Humanisierung der Psychiatrie, die Humanisierung der Medizin, die Humanisierung der Justiz, die Humanisierung der Verwaltung, die Humanisierung der Architektur und schließlich die Humanisierung von Politik und Wirtschaft. Eine umfassende Humanisierung würde vielen Menschen ein richtiges Leben ermöglichen. Eine „Naturalisierung der Natur“ und eine „Humanisierung des Menschen“ werden nur dann gelingen können, wenn der globale Kapitalismus von einer demokratischen, ökologischen und gerechten Weltwirtschaftsordnung abgelöst wird. Obwohl die Nachteile des Kapitalismus immer offensichtlicher und die von ihm verursachten Probleme immer gravierender werden, werden zu wenig theoretische Anstrengungen unternommen, Alternativen zum Kapitalismus zu entwickeln. Die meisten der regierenden Politikerinnen und Politiker

272Vgl. Bloch, 1959, S. 729-817, Marcuse, 1964, S. 159-183.

und der etablierten Ökonominnen und Ökonomen halten den Kapitalismus nämlich für unverzichtbar. An dieser Ideologie können sie nur deshalb festhalten, weil sie die Augen vor den sozialen Diskrepanzen im globalen Kapitalismus und vor den ökologischen Gefahren und Risiken, die durch ihn produziert werden, die Augen verschließen. Die Planwirtschaft aus DDR-Zeiten will niemand zurück. Gesucht sind neue Wirtschaftsmodelle, in denen eine demokratische, ökologische und gerechte „Grundstruktur“ der globalen Ökonomie vorgesehen ist. Marx und Bloch sprachen sich für eine „Humanisierung der Natur“ aus, weil sie die Natur von ihrer Unberechenbarkeit und von ihren dunklen Gewalten befreien wollten. Die kapitalistische Form der „Humanisierung der Natur“ hat en passant zu einer immer größer werdenden Unberechenbarkeit der Naturgewalten geführt, was durch die Zunahme der Extremwetterereignisse bewiesen wird. Blochs Theorem von einer „Naturalisierung des Menschen und einer Humanisierung der Natur“ sollte unter den gegenwärtigen Bedingungen umgebaut werden. Der Mensch sollte nun eine „Naturalisierung der Natur“ und eine „Humanisierung des Menschen“ in den Blick nehmen.

### 8.9 Blochs Utopie von einer vollkommenen Gesellschaft

Menschen sind unvollkommen. Selbst in einer umfassend humanisierten Gesellschaft werden Menschen fehlbar bleiben. Allerdings steht zu hoffen, dass die „eingepresste Bosheit“ unter menschenfreundlichen Lebensbedingungen sukzessive abnehmen würde.<sup>273</sup> In Kunst und Wissenschaft wird Vollkommenheit angestrebt, doch ihre Ergebnisse sind immer nur Annäherungen an dieselbe. Ist es angesichts der Unvollkommenheit des Menschen denkbar, dass ganze gesellschaftliche Konfigurationen durch Vollkommenheit geprägt sein könnten? Bloch war dieser Auffassung. Er nannte die vollkommene Gesellschaft auch das „Ultimum“.<sup>274</sup> Er sprach im *Prinzip Hoffnung* vom „Endzustand des Alles“.<sup>275</sup> Solange der vollkommene Zustand nicht erreicht sei, befinde sich die Menschheit noch in der Vorgeschichte, im Exil.<sup>276</sup> Den Begriff der Vollkommenheit entwickelte Bloch u.a. in Auseinandersetzung mit der Lehre von Giordano Bruno:

273Vgl. Horkheimer, 1972, S. 104.

274Vgl. Bloch, 1959, S. 233.

275Vgl. Bloch, 1959, S. 360.

276Vgl. Bloch, 1959, S. 361.

„Und das eben gemäß dem Wunschbild einer kosmisch vorhandenen Vollkommenheit. Denn nur die endlichen Dinge sind, nach Bruno, nicht alles, was sie sein könnten, ja die den Dingen innewohnende Bildkraft wird ihm nie müde, neue Formen zu schaffen, doch im Ganzen des Universums sollen Mögliches und Wirkliches vollkommen zusammenfallen, weil es selber das Vollkommene ist. Denn hätte es noch eine unverwirklichte Möglichkeit in sich, wären nicht alle Möglichkeiten in ihm verwirklicht, dann – so argumentiert Bruno – ermangele es etwas, wäre also nicht vollkommen.“ (Bloch, 1959, S. 995)

Eine vollendete Gesellschaft wird es jedoch nicht geben können. Die Geschichte würde auch nach der Errichtung des „Reichs der Freiheit“ weiter gehen und könnte schlimmstenfalls krisenhaft verlaufen. Worauf es ankommt ist, dass die „Grundstruktur“ der Weltgesellschaft dauerhaft demokratisch, ökologisch und gerecht eingerichtet wird. Es müsste mit Hilfe von Schutzmechanismen gewährleistet sein, dass undemokratische, unökologische und ungerechte Tendenzen in den entsprechenden Institutionen abgewehrt werden können. Wenn die Institutionen der „Grundstruktur“ in diesem Sinne dauerhaft funktionieren, dann kann man sie vollkommen nennen. Den Begriff der „Grundstruktur“ verwende ich im Sinne von John Rawls: *„Unter der Grundstruktur verstehen wir die Art und Weise, in der die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen sich zu einem System zusammenfügen, und in der durch sie grundlegende Rechte und Pflichten zugewiesen und die Erträge sozialer Kooperation verteilt werden. So gehören die politische Verfassung, die gesetzlich anerkannten Formen des Eigentums, die Wirtschaftsordnung und die Struktur der Familie zur Grundstruktur.“* (Rawls, 1992, S. 45) Es ist denkbar, dass demokratische, ökologische und gerechte Institutionen durch fehlbare Menschen, die in ihnen handeln, ausgehöhlt werden. Der Fall der Präsidentschaft von Donald Trump hat gezeigt, dass es in den USA kaum möglich ist, die demokratische Verfassung außer Kraft zu setzen und zum Beispiel die Pressefreiheit einzuschränken. Auch ein Donald Trump konnte demokratische Institutionen nicht ignorieren und abschaffen. Der Fall Trump hat demonstriert, dass es demokratische Institutionen geben kann, die vor Missbrauch geschützt sind und die Angriffe auf ihre demokratischen Regeln abwehren können. Dies ist ein hoffnungsvoller Gedanke. Es existieren in der Weltgeschichte andererseits Beispiele, in denen demokratische Institutionen aufgelöst und durch Autokratien ersetzt wurden. Adolf Hitler, Wladimir Putin, Recep Tayyip Erdogan und Viktor Orban konnten die Außerkraftsetzung

demokratischer Institutionen nur gelingen, weil dieselben vorher geschwächt waren und in relevanten Aspekten nicht funktionierten. Diese Demokratien hatten sich vorher weitgehend nicht bewährt und waren Angriffen ziemlich schutzlos ausgeliefert. Demokratien ohne funktionierenden Sozialstaat und ohne ökonomische Erfolge werden in den meisten Fällen früher oder später von der Bevölkerung abgelehnt. Die Demagoginnen und Demagogen haben dann mitunter leichtes Spiel. Ein solches Szenario wäre in einer demokratischen, ökologischen und gerechten „Grundstruktur“ der Weltgesellschaft unwahrscheinlich, weil sie erhebliche Vorteile für alle Menschen hätte. Feinde einer solchen „Grundstruktur“ der Weltgesellschaft kämen nicht zum Zuge, wenn in ihr, wie in der US-amerikanischen Demokratie, Schutzvorrichtungen eingelassen wären, die das Schlimmste verhindern würden. Wenn in der Zukunft die Errichtung einer demokratischen, ökologischen und gerechten „Grundstruktur“ der Weltgesellschaft gelingt, dann darf man sie unter der Prämisse als vollkommen bezeichnen, dass sie sich als stabil und leistungsfähig erweist. Noch ist die Errichtung einer demokratischen, ökologischen und gerechten Weltwirtschaftsordnung eine Utopie. Die voraussichtlich krisenhafte Entwicklung in der antagonistischen Weltgesellschaft wird jedoch immer mehr Menschen bewusst machen, dass die vier großen Menschheitsprobleme in den alten Bahnen nicht gelöst werden können. Ein demokratisches, ökologisches und gerechtes Weltwirtschaftssystem kann theoretisch entwickelt werden und wäre dann eine historische Möglichkeit, die verwirklicht werden könnte. Wenn das Mögliche und das Wirkliche zusammenfallen, dann ist nach Bloch ein vollkommener Zustand erreicht. Bedeutet dies das Ende der Geschichte, weil keine weitere Entwicklung mehr möglich ist? Ich gehe davon aus, dass auch in einer vollkommenen Gesellschaft neue Möglichkeiten, wie z.B. durch neue Technologien, entstehen und verwirklicht werden können, bis das Mögliche und das Wirkliche wieder zusammenfallen. Blochs Begriff der Vollkommenheit erlaubt durch seine Definition als das Zusammenfallen von Möglichem und Wirklichem historische Weiterentwicklung. Wenn es neue unverwirklichte Möglichkeiten gibt, dann ist der alte Zustand nicht mehr vollkommen.

## **9. Zur Verhältnisbestimmung von Subjekt und Objekt**

Dialektische Argumentationsfiguren waren in der Kritischen Theorie ein Darstellungsmittel, um radikale Gesellschaftskritik zu formulieren. Von allen Kritischen Theoretikern hat Adorno dialektische Argumentationsfiguren in seinen



Werken am konsequentesten eingesetzt und den Begriff der Dialektik zur *Negativen Dialektik* weiterentwickelt.<sup>277</sup> Heute befinden wir uns in einem „Weltexperiment“, das die Frage nach gelungenen Dialektiken aufwirft. Adorno hat in seinem unvollendeten Spätwerk zwei Bemerkungen über gelungene Dialektiken gemacht. In der *Ästhetischen Theorie* heißt es: *„Geschichtlich wird der Wahrheitsgehalt dadurch, dass im Werk richtiges Bewusstsein sich objektiviert. (...) Vielmehr heißt richtiges Bewusstsein, seitdem das Potential von Freiheit aufging, das fortgeschrittenste Bewusstsein der Widersprüche im Horizont ihrer möglichen Versöhnung.“* (Adorno, 1970, S. 285) Der Begriff der Versöhnung wird durch folgende Aussage erhellt: *„Die Elemente jenes Anderen sind in der Realität versammelt, sie müssten nur, um ein Geringes versetzt, in neue Konstellation treten, um ihre rechte Stelle zu finden.“* (Adorno, 1970, S. 199) In den *Spuren* hat sich Bloch ganz ähnlich geäußert: *„Und ein anderer Rabbi, ein wirklich kabbalistischer, sagte einmal: um das Reich des Friedens herzustellen, werden nicht alle Dinge zu zerstören sein und eine ganze neue Welt fängt an; sondern diese Tasse oder jener Strauch oder jener Stein und so alle Dinge sind nur ein wenig zu verrücken.“* (Bloch, 1930, S. 201-202) Die allen anderen Dialektiken zugrundeliegende Dialektik ist die von Subjekt und Objekt. In welche Konstellation müssen Subjekt und Objekt treten und wie müssen Subjekt und Objekt versetzt werden, um sie miteinander zu versöhnen? Bloch hat dem epistemologischen Problem der Verhältnisbestimmung von Subjekt und Objekt eine ganze Studie über Hegel gewidmet.<sup>278</sup> Bloch begriff Subjekt und Objekt nicht mehr als strikte Gegensätze, sondern versuchte die beiden entgegengesetzten Pole einander anzunähern. Er ging so weit, dass er behauptete, dass der Abstand zwischen Subjekt und Objekt verschwinden könne: *„Im Augenblick als dem Kern, worin Subjektivität und Objektivität in beiderseits verschlossener Durchdringung ebenso untentwickelt vereinigt sind, wie sie im real-möglichen höchsten Gut entwickelt aneinander das gleiche werden könnten. Item: alle Werte haben ihre Klimax bereits darin, dass in ihnen, je zentraler sie werden, der Abstand zwischen Subjektivität und Objektivität verschwindet.“* (Bloch, 1959, S. 1577) Für die weitere Argumentation ist es hilfreich, zwischen Objekten in der Natur und menschlichen Objekten zu unterscheiden. Zwar ist es nicht möglich, das „Ding an sich“ zu erkennen<sup>279</sup>, aber in

<sup>277</sup>Vgl. Adorno, 1966.

<sup>278</sup>Vgl. Bloch, 1949.

<sup>279</sup>„Vorn ist es hell oder hell gemacht, aber kein Mensch weiß noch, woraus der Rücken der Dinge besteht, den wir allein sehen, gar ihre Unterseite, und worin das Ganze schwimmt. Man kennt nur die Vorderseite oder Oberseite ihrer technischen Dienstwilligkeit, freundlichen Eingemeindung; niemand weiß auch, ob ihre (oft erhaltene) Idylle, Lockung, Naturschönheit, das ist, was sie verspricht oder zu

den modernen Naturwissenschaften wurden Methoden und Verfahren entwickelt, die es gestatten, wahre Aussagen über Naturzusammenhänge und deren Gesetzmäßigkeiten zu machen. Kritiker der Methoden der modernen Naturwissenschaften, wie z.B. Edmund Husserl, haben es nicht vermocht, eine andere Naturwissenschaft zu begründen.<sup>280</sup> Es ist dringend anzuraten, an der Wissenschaftlichkeit der Naturwissenschaften festzuhalten und beispielsweise Marcuses Traum von einer alternativen Naturwissenschaft aufzugeben.<sup>281</sup> Das wusste Bloch, wenn er schrieb: *„Existenz in sozialer Freiheit und in Harmonie mit den erkannten Naturgesetzen sind zusammengehörig.“* (Bloch, 1959, S. 816) Auf dem Fundament der modernen Naturwissenschaften kann eine „Technik ohne Vergewaltigung“ begründet werden.<sup>282</sup> Indem die empirischen Naturwissenschaften dem Subjekt wahre Aussagen über Naturzusammenhänge und deren Gesetzmäßigkeiten gestatten, wird der Abstand zwischen Subjekt und Objekt geringer. Eine Voraussetzung zur Überschneidung von Subjekt und Objekt ist, dass Naturwissenschaftler eine Haltung des „Seins“ im Sinne von Erich Fromm gegenüber der Natur einnehmen und ihr dementsprechend mit Achtung begegnen. In einer gelungenen Naturwissenschaft bleibt das forschende Subjekt der Natur gegenüber nicht gleichgültig, sondern fängt über die Wunder der Natur zu Staunen an. Das kann selbst bei einer Physikerin oder einem Physiker in einem Teilchenbeschleuniger der Fall sein. Das Staunen über die Natur hat Bloch in den *Spuren* thematisiert: *„Ja, denken Sie nur, es regnet. Die das fühlte, plötzlich darüber staunte, war weit zurück, weit voraus. Wenig fiel ihr eigentlich auf und doch war sie plötzlich an den Keim alles Fragens gerückt.“* (Bloch, 1930, S. 216) Das Staunen über die Wunder der Natur ist mit dem Genuss der Naturschönheit verwandt. Die letzte Technik, den Abstand zwischen menschlichem Subjekt und natürlichem Objekt zu verringern, ist das Anschmiegen an die Natur und ihre Nachahmung. Adorno hat diese Technik in der *Ästhetischen Theorie* „Mimesis“ genannt.<sup>283</sup> Eine Kombination aus naturwissenschaftlichem Beobachten, dem Staunen über die Wunder der Natur, dem Genuss der Naturschönheit und dem Anschmiegen an die Natur ermöglicht im Idealfall, den Abstand zwischen Subjekt und Objekt nahezu zum Verschwinden zu bringen. Vollständig kann der Abstand nicht überwunden werden, weil Subjekt und

halten vorgibt.“ (Bloch, 1930, S. 174-175)

280Vgl. Husserl, 1936.

281Vgl. Marcuse, 1964, S. 159-183.

282Vgl. Bloch, 1959, S. 807.

283Vgl. Adorno, 1970.

Objekt nicht dasselbe sind und nicht ganz zu einem Identischen werden können. Wenn der Abstand zwischen Subjekt und Objekt so weit wie möglich verringert wurde, ist ein Zustand erreicht, der der Versöhnung nahekommt. Man kann sagen, dass der Naturwissenschaftler Alexander von Humboldt das Ideal der Überschneidung von Subjekt und Objekt bei seinen Forschungsreisen wie niemand sonst realisiert hat. Erkenntnistheoretisch fangen die großen Probleme hauptsächlich dann an, wenn nicht nur das Subjekt, sondern auch das Objekt ein Mensch ist.

Ein besonders anschauliches Beispiel für einen epistemologischen Pluralismus ist die sogenannte Holocaust-Täterforschung. In den älteren Debatten über „Funktionalismus“ und „Intentionalismus“ und auch im sogenannten „Historikerstreit“ wurden die Täter der Shoah einfach ausgeklammert und vergessen. Erst in den 1990er Jahren erschienen erste Studien über das „Fußvolk der >Endlösung<“. <sup>284</sup> Der Holocaust wurde hauptsächlich von Angehörigen der SS, des SD und der Ordnungspolizei vollstreckt. Die Wehrmacht war im Vernichtungskrieg gegen die Sowjetunion und anderswo in Europa an Verbrechen beteiligt – diese Einsicht verdanken wir größtenteils Hannes Heer, der in den 1990er Jahren in der sogenannten „Wehrmachtsausstellung“ die Taten von Wehrmachtsangehörigen während des Zweiten Weltkriegs ungeschminkt darstellte. <sup>285</sup> Der US-amerikanische Historiker Christopher Browning legte 1992 die erste Studie über Holocaust-Täter aus einem Reserve-Polizeibataillon vor. <sup>286</sup> Für Browning waren diese deutschen Polizisten „ganz normale“ Männer, die durch die Kriegsumstände in Osteuropa allmählich abstumpfen und verrohten. Durch den Gruppendruck und durch eine Kombination aus verschiedenen Gründen, wie z.B. Autoritätsgläubigkeit und Karrierestreben, seien diese Männer zu Massenmördern geworden. Grundlage der Erforschung des Reserve-Polizeibataillons 101 waren Gerichtsakten von NSG-Verfahren, die in Westdeutschland gegen Täter aus Polizeibataillonen geführt wurden. 1996 hat Daniel Goldhagen eine Gegenstudie über das Reserve-Polizeibataillon 101 vorgelegt und behauptet, dass diese Täter keine „ganz normalen“ Männer, sondern typische Deutsche gewesen seien. Im Mittelpunkt der Erklärung der Taten der Mörder in grünen Uniformen stand bei Goldhagen das, was er den „eliminatorischen Antisemitismus“ in Deutschland nannte. <sup>287</sup> Goldhagens

<sup>284</sup>Vgl. Mallmann, 1997.

<sup>285</sup>Vgl. Thiele, 1997.

<sup>286</sup>Vgl. Browning, 1992.

<sup>287</sup>Vgl. Goldhagen, 1996.

These von den „willigen Vollstreckern“ wurde von den allermeisten deutschen Historikerinnen und Historikern massiv kritisiert und abgelehnt.<sup>288</sup> Browning und Goldhagen hatten das Gegenteil aus den Gerichtsakten herausgelesen. In den Jahren nach der Goldhagen-Kontroverse entwickelten sich in Deutschland Ansätze einer Holocaust-Täterforschung, die über Browning hinausging und den Antisemitismus als Tatmotiv angemessener berücksichtigte. Der Historiker Klaus-Michael Mallmann hatte vollmundig angekündigt: *„Es wird nichts übrigbleiben von jener klinischen, gewaltminimierenden Perspektive, die jahrzehntelang als Passepartout des Vernichtungsprozesses diente, ihn als bürokratisch, industriell und anonym erscheinen lassen wollte.“* (Mallmann, 2004, S. 23) Mallmann hat sein angekündigtes Programm in der *Zentralen Stelle der Landesjustizverwaltungen zur Aufklärung Nationalsozialistischer Gewaltverbrechen* in Ludwigsburg bis zu seiner Emeritierung jedoch nur bedingt verwirklicht. Andere Studien erschienen. Harald Welzer interpretierte die Gerichtsakten auf neue Weise und behauptete, dass Angehörige von Polizeibataillonen aufgrund einer „anthropologischen Universalie“ immer weitere Verbrechen gegen die Juden in Polen und in der Sowjetunion begangen. Nach Welzer sagen Menschen, die bereits A gesagt hatten, im Normalfall auch B. Menschen würden aus Fehlern meistens nicht lernen, sondern ihre einmal getroffene Entscheidung wiederholen und variieren. Aus diesem Grunde sei das Töten immer weiter fortgesetzt worden.<sup>289</sup> So wenig plausibel Welzers These sein mochte, aber sie war eine weitere Theorie, die aus den Gerichtsakten heraus entwickelt wurde. Der Literat Jonathan Littell behauptete in seinem Roman *Die Wohlgesinnten*, dass die Täter in den „Einsatzgruppen“ deshalb töteten, weil sie die Situation des Tötens so unerträglich fanden, dass sie auf die jüdischen Opfer wutentbrannt schossen.<sup>290</sup> Historikerinnen und Historiker lehnten diese These ab. Bis heute sind einige weitere Studien über Holocaust-Täter erschienen. Stefan Kühl legte 2014 eine vierte Studie über das Reserve-Polizeibataillon 101 vor und interpretierte die Gerichtsakten systemtheoretisch.<sup>291</sup> Die Organisationen, die in den Holocaust involviert waren, seien „ganz normale“ Organisationen gewesen und hätten wie solche funktioniert.<sup>292</sup> Peter Longerich, der Biograph von Heinrich Himmler, hat jedoch klar herausgearbeitet, dass die vom „Reichsführer SS“ gegründeten und geführten

288Vgl. Schoeps, 1996 u. Heil; Erb, 1998.

289Vgl. Welzer, 2005.

290Vgl. Littell, 2006.

291Vgl. Luhmann, 1984.

292Vgl. Kühl, 2014.

Organisationen, zu denen die Ordnungspolizei im „Dritten Reich“ zählte, keine „ganz normalen“ Organisationen waren.<sup>293</sup> Dies braucht hier nicht vertieft werden. Kühls Gleichsetzung von Massenmördern mit einem Eisverkäufer spricht für sich selbst. Sein Buch ist in vielerlei Hinsicht indiskutabel. Das Entscheidende ist aber, dass er eine weitere Theorie auf der Grundlage der Gerichtsakten über das Reserve-Polizeibataillon 101 aufgestellt hatte. Natürlich wurden seit der Goldhagen-Kontroverse Bedenken gegen Gerichtsakten als historische Quelle geäußert.<sup>294</sup> Dabei sind die Vernehmungsprotokolle und andere Prozessdokumente eine exquisite, unverzichtbare und ergiebige Quelle zur Erforschung des Holocaust. Ohne sie wüssten wir sehr viel weniger über die Vernichtung der europäischen Juden und die Vollstrecker der „Endlösung“. Die Forschungsergebnisse wären kaum andere, wenn Vernehmungen im deutschen Rechtssystem verbatim protokolliert würden. Sinnvoll ist es, die „weltanschauliche Schulung“ in der Polizei im Nationalsozialismus zu erforschen und deren Auswirkungen auf das Denken und Handeln von NSG-Tätern zu untersuchen.<sup>295</sup> Le dernier cri ist der Versuch in der soziologischen Gewaltforschung in Deutschland, Rassismus, Antisemitismus, Frauenfeindlichkeit usw. als Erklärung von Gewaltverbrechen zu diskreditieren und Tatmotive als Explanans der Gewalt grundsätzlich abzulehnen.<sup>296</sup> Die Gründe für den Pluralismus in der Holocaust-Täterforschung hängen mit einem heftigen Kampf um das „kulturelle Gedächtnis“ in Täter- und Opferkontexten zusammen und sind u.a. Ausdruck von einer Geschichtspolitik in Deutschland, in der „ganz normale“ Bürger des „Dritten Reichs“ vor historischen Vorwürfen in Schutz genommen werden.<sup>297</sup> Liest man manche Kommentare im Internet und in gedruckten Publikationen kann man sich des

293Vgl. Longerich, 2008.

294Vgl. Birn, 1998.

295Vgl. Harten, 2018.

296Vgl. Hoebel; Knöbl, 2019.

297Aleida Assmann trennt in *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention* apodiktisch zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit. Vgl. Assmann, Aleida; 2020. Assmann kann daher nicht erkennen, dass wissenschaftliche Kontroversen Einfluss auf das „kulturelle Gedächtnis“ nehmen. Historische Beispiele hierfür wären die Fischer-Kontroverse, der Historikerstreit und die Debatte um die Wehrmachtsausstellung des Hamburger Instituts für Sozialforschung. Wissenschaftliche Publikationen können u.U. hohe Auflagen erzielen und das Geschichtsbild von Durchschnittsbürgern mitprägen. Ein Beispiel hierfür wäre *Soldaten. Protokolle vom Kämpfen, Töten und Sterben* von Sönke Neitzel und Harald Welzer. Vgl. Neitzel; Welzer, 2011. Assmann ignoriert, dass Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler versuchen, ihre Bilder von der nationalsozialistischen Gesellschaft in das „kulturelle Gedächtnis“ eingehen zu lassen. Über Publikationen, wie z.B. *Gewalt erklären! Plädoyer für eine entdeckende Prozesssoziologie* von Thomas Hoebel und Wolfgang Knöbl wird zumindest in den Printmedien berichtet. Im Internet befinden sich Berichte und Rezensionen von wissenschaftlichen Arbeiten. In diesen Internet-Rezensionen wird häufig Geschichtspolitik betrieben. Auch Fernsehdokumentationen, in denen Experten befragt werden, beeinflussen das Geschichtsbild von Zuschauerinnen und Zuschauern. Es wäre naiv zu glauben, dass dies folgenlos für das „kulturelle Gedächtnis“ wäre.

Eindrucks nicht erwehren, dass die Täterforschung mittlerweile zu einem Tummelfeld von latenten Rechtsextremistinnen und Rechtsextremisten und Antihumanistinnen und Antihumanisten geworden ist. Möglich ist die Pluralisierung in der Holocaust-Täterforschung aber auch deshalb, weil der Mensch, seine Handlungen und seine Motive aus epistemologischen Gründen auf verschiedene Weise interpretiert werden können: *„Das Problem ist, dass Menschen so nuanciert und mehrdeutig sind, dass man verrückt werden könnte. Es ist unmöglich, sie in ihrer Tiefe und ihren Details völlig akkurat einzufangen. Sie sind zu subtil, zu fließend und zu uneinheitlich, als dass eine wirklich trennscharfe und entschiedene Analyse möglich wäre.“* (Frankfurt, 2006, S. 63) In den Forschungsprozess gehen immer Erkenntnisinteressen des Forschungssubjekts ein, die Auswirkungen auf die Interpretation von historischen Quellen haben. Wer sich mit den Tätern identifiziert kommt wahrscheinlich zu anderen Forschungsergebnissen als diejenigen, die sich mit den Opfern identifizieren. Objektivität gelingt den wenigsten (deutschen) Holocaust- und Antisemitismus-Forschern. Es liegt also sowohl am Subjekt als auch am Objekt, dass in der Holocaust-Täterforschung Subjekt und Objekt zumeist zu einem strikten Gegensatz werden und der Abstand zwischen Subjekt und Objekt nur in einigen wenigen Fällen verringert wird.

Wie kann es gelingen, dass Subjekt und Objekt einander näherkommen und sich überschneiden, wenn das Forschungsobjekt ein Homo Sapiens ist? Adorno postulierte in der *Negativen Dialektik* einen „Vorrang des Objekts“.<sup>298</sup> Einzig dem Subjekt sei der „Vorrang des Objekts“ erreichbar. Denken hieß für Adorno Identifizieren. Er wusste, dass etwas als etwas zu identifizieren noch keinen Herrschaftszusammenhang begründen muss. Dennoch bleibt eine Differenz zwischen dem Erkenntnisobjekt und den verwendeten Begriffen bestehen. Die Differenz von Sache und Begriff nannte Adorno auch das von den Begriffen Unterdrückte, Missachtete und Weggeworfene. Darauf baute Adorno seine epistemologische Utopie auf: *„Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.“* (Adorno, 1966, S. 21) Im Erkenntnisprozess wird das Objekt zunächst begrifflich als etwas identifiziert. Im zweiten Schritt wird die Differenz von Sache und Begriff thematisiert und dabei soll sich das Subjekt an einen „Vorrang des Objekts“ halten. Dadurch können Fehler beim Identifizieren von etwas als etwas bemerkt werden. Es werden die Begriffe

<sup>298</sup>Vgl. Adorno, 1966.

gesucht, die am Besten zu dem Objekt passen. Das Ziel des Erkenntnisprozesses ist das, was Adorno eine „unreduzierte Erfahrung“ nannte.<sup>299</sup> „Unreduzierte Erfahrung“ wäre die ideale Konstellation von Subjekt und Objekt im Medium des Begriffs. In der begrifflichen Konstellation der „unreduzierten Erfahrung“ kann der Abstand zwischen Subjekt und Objekt weitgehend verschwinden. Subjekt und Objekt würden einander so weit wie möglich überschneiden. Wenn Menschen der Erkenntnisgegenstand sind, ist für das Forschungssubjekt mehr als „unreduzierte Erfahrung“ nicht möglich. Die „unreduzierte Erfahrung“ ist das Gegenteil von Vorurteilen, Stereotypen und Klischees. In einer gelungenen dialektischen Konstellation von Subjekt und Objekt werden wahre Aussagen über das Objekt gemacht. Die Summe wahrer Aussagen über das Objekt ergibt ein Gesamtbild, das immer unvollständig bleibt. Der Erkenntnisprozess bleibt offen, weil das Objekt Vorrang hat und weil immer neue begriffliche Bestimmungen des Objekts entdeckt werden können. Blochs epistemologische Utopie, den Abstand zwischen Subjekt und Objekt zum Verschwinden zu bringen, kann am Ehesten mit Hilfe der *Negativen Dialektik* von Adorno verwirklicht werden. Die Differenz von Sache und Begriff kann beim Menschen als Objekt so weit wie möglich verringert werden, wenn der Mensch mit den richtigen Begriffen beschrieben wird. Wenn die richtigen Worte für einen Menschen gefunden wurden, dann ist das Begriffslose nicht mehr das Missachtete und Weggeworfene, sondern das mit den Begriffen Versöhnte.

### 9.1 Bloch und Karl May

Bloch hat Karl May in einer berühmten Textstelle aus den *Spuren* ein Denkmal gesetzt:

„Lässig schlugen die Segel an den Mast der Brigg, indessen saß Kilian in seiner Hütte, Mitternacht war längst vorüber und ehe noch der Morgen graut, müssen die Yumas umzingelt sein, Sam Hawkens, Old Wabble, Old Death, Old Surehand, Old Firehand durchstreiften die weite Prärie. Nscho-tschil leuchtete, Winnetou umarmte Old Shatterhand und nun erst wurde er erkannt, der Blizzard rast, der Hurrikan, der Monsum, der Taifun, dumpf setzt er an, wie eine überblasene Basstrompete, und nun schwang sich die Fahrt herüber, fort vom Fourche la fave, von Little Rock, von öden Llano estacado und den Rocky Mountains, tief ins heiße wimmelnde Asien, den Weg herauf von Bagdad bis

<sup>299</sup>Vgl. Adorno, 2003.

Stambul, treu reitet Halef zur Seite, der verfolgte Krumir macht selbst den Führer über Schott Dscherid, den furchtbaren Salzsee. Kräftig begegnen sich Licht und Finsternis, Omar und Abraham Mamur, Schimin der Schmied, der Bettler Busra, der alte Mübarek, der Tod des Schut und das Reich der silbernen Löwen. Wie das alles ineinander schäumte, so nährte und umklang es die Knabenseele, mischte ihr die Sehnsüchte, immer heftiger glühten Mädchen, energische Gelage, Tausendundeine Nacht herein. Über den Tätern, Ebenen, Schluchten, Gebirgen, gefährlichen Städten leuchtete bald das Nordlicht erster metaphysischer Ahnung. Kurz, es gab fast keinen Alltag in dieser Zeit, jenseits der Schule.“ (Bloch, 1930, S.69-70)

Bloch empfahl die Lektüre von Karl-May-Romanen vor allem der Jugend. Er selbst war als Jugendlicher ein schlechter Schüler, der die Leistung und den Gehorsam auf dem Gymnasium verweigerte, weil er die grottenschlechten Lehrer total ablehnte: *„Die Schule blieb zwar entsetzlich, neun, gar zehn Jahre Jugend unterschlagend, man erreichte nicht immer das Ziel der Klasse. Welche Kleinbürger, welche Narren, Hopliten, Lehrpläne über sich; man war ihr Hund und rebellisch. Ein, zwei Lehrer waren frischer, doch sie kamen gegen den Muff der >Anstalt< nicht auf, wussten auch nichts von unseren jungen, unreifen, wichtigen Versuchen, sich zurecht zu finden.“* (Bloch, 1930, S. 66) Als Erwachsener dachte Bloch mit Grauen an seine Schulzeit. Wenn es die Abenteuerromane von Karl May nicht gegeben hätte, wäre Bloch in dieser „Anstalt“ vielleicht ganz untergegangen. Es war der Traum vom besseren Leben in der Fremde, der so attraktiv für den unglücklichen und gelangweilten Pennäler war: *„Obwohl Karl May nie tat, was er von sich erzählt, nie dort war, wo er jeden Strauch zu kennen vorgibt, findet ihn noch jeder Junge richtig. Also muss an der Lüge etwas dran sein, nämlich der echte Wunsch nach Ferne, den sie erfüllt.“* (Bloch, 1935, S. 169) Das Fernweh erklärt sicherlich einen Teil der Attraktivität der Karl-May-Romane für viele Generationen von Jungen in Deutschland. Andrei S. Markovits bewertete die Wild-West-Romane von Karl May sehr viel kritischer als Bloch und erkannte in ihnen antiamerikanische Tendenzen. Die Bösewichte und Schurken seien in Wild-West-Romanen von May zumeist weiße US-Amerikaner (z.B. Santer). Das Deutsche würde verherrlicht werden und die besseren Westmänner seien in Mays Wild-West-Romanen immer die Deutschen. Die nordamerikanischen Indianer würden teilweise mit Hilfe von rassistischen Stereotypen dargestellt werden (z.B. der Kiowa-Häuptling Tangua). Für Markovits ist



es problematisch, dass ganze Generationen von deutschen Männern durch Karl-May-Bücher und Filme sozialisiert wurden und ihnen gewissermaßen auf diesem Weg der Antiamerikanismus mit in die Wiege gelegt wurde.<sup>300</sup> In seinen Augen ist es wahrscheinlich besser, dass die heutige deutsche Jugend nicht mehr so sehr von Karl-May-Romanen fasziniert ist. Markovits Worte sprechen jedoch nur die halbe Wahrheit über Karl May. May setzte sich in seinen Wild-West-Romanen stets für die Völkerverständigung ein. Er wollte, dass alle Menschen Brüder werden. Nicht alle weißen US-Amerikaner wurden bei May zu einem Feindbild gemacht. Winnetous Lebensprojekt war es, sich für den Frieden und für die Versöhnung von Weißen und Indianern einzusetzen. Diese Seite der Wild-West-Romane war für Bloch ein Grund, May gegen solche Vorwürfe zu verteidigen: *„Ist auch Old Shatterhand nicht das >Menschheits-Ich<, wozu ihn Karl May zuletzt erhöht hatte, so ist er erst recht nicht die Autarkie und Winnetou, sein roter Bruder, nicht der Rassenhass.“* (Bloch, 1935, S. 173) Bloch hat seine Einsicht, dass die „Wilden“ die besseren Menschen waren, May zu verdanken. Er war übrigens der Meinung, dass die Orient-Romane von May besser gewesen wären als seine Wild-West-Romane. In ihnen entdeckte Bloch etwas, dass mit seinem Utopie-Begriff verbunden war:

„Das Geschriebene verschwindet, so vorzüglich und rein ist die Fremde nah. Oder die Spannung im ersten Band, ganz rein aus dem Traum: Kara ben Nemsu kriecht durch einen Gang, das geraubte Mädchen aus dem Palast zu befreien. Der Gang wird zum Kanal, Schwimmen, Waten, faules Wasser, das schon über die Augen geht, endlich Ausgang in den Hof, Kara ben Nemsu taucht auf – und schlägt mit der Stirn an ein Gitter, das die Zisterne verschließt. Wie nun der Held das Gitter zertrümmert, mit dem Kopf im Wasser und halb erstickt hochkommt, eine Kugel pfeift um seinen Kopf – die Handlung ist wie ein Angsttraum, aus dem man sich nicht herausfindet, oder wie eine Rettung, die man nicht müde wird, hundertmal zu hören. Echte Kolportage lässt sich immer wieder lesen, weil man sie vergisst wie Träume und weil sie dieselbe Spannung hat.“ (Bloch, 1935, S. 170-171)

Die Popularität von Karl-May-Romanen in der deutschen männlichen Jugend über mehrere Generationen hinweg hat vielfältige Gründe. Die Rettung nach einem erbitterten Kampf zwischen Gut und Böse erklärt einen Teil der Faszination, die von Mays Romanen auf seine jungen Leser ausging. Der wahr gewordene Alptraum

300Vgl. Markovits, 2004, S. 77-82.

hatte einen glücklichen Ausgang. Das ist die utopische Funktion bei May. Weil es im richtigen Leben oft nicht so war und ist, wurden seine Leserinnen und Leser nicht müde, die Rettung hundertmal zu hören. Man kann die Frage stellen, ob von dieser Art von Literatur ein emanzipatorischer Impuls ausgeht. Bei aufgeweckten jugendlichen Leserinnen und Lesern von Karl-May-Romanen wird die Ambiguitätstoleranz gefördert. Etwas Besseres kann man heute über die manichäische Romanwelt von Karl May nicht sagen. Durch die Lektüre von Karl-May-Romanen wurde bei Bloch eine Liebe zum islamischen Orient entfacht, die für sein ganzes Leben anhielt. Er reiste 1925 nach Tunesien.<sup>301</sup> Der Orient hatte für Bloch eine besondere Bedeutung, wenn er einen Abriss über geographische Utopien anfertigte. Die utopische Funktion des Orients werde auch in der bürgerlichen Wohnungseinrichtung im 19. Jahrhundert sichtbar: *„Quer ins Zimmer hing überdies sehr gerne eine polierte Stange mit einem riesigen Kelim, als wäre hier Mast und Segel und das Zimmer kreuze arabisch auf dem Weltmeer oder läge im Hafen von einer indischen Stadt.“* (Bloch, 1959, S. 439) Der Orient war in den Augen von Bloch das exotische Reiseziel par excellence und verkörperte die „schöne Fremde“ wie kein anderer Ort. Bloch hat sich mit den islamischen Philosophen aus der arabischen Hochkultur in jener Epoche, die wir Mittelalter nennen, eingehend beschäftigt. Hervorgegangen ist daraus die Schrift *Avicenna und die aristotelische Linke*, in der Bloch ein überaus aufgeklärtes Bild von der islamischen Hochkultur und ihren größten Denkern zeichnete.<sup>302</sup> Bloch hatte einen kosmopolitischen politischen Anspruch und bezog sich gerne auf die neunte Sinfonie von Beethoven, die bekanntlich mit der *Ode an die Freude* endet. Man sollte jedoch neidlos anerkennen, dass seine Frau Karola Bloch die größere Kosmopolitin von beiden war.

## 9.2 Eine Welt ohne Entfremdung

Nachdem die in deutschem Namen verübten Verbrechen des Nationalsozialismus nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs öffentlich bekannt wurden, stand im Ausland alles auf dem Prüfstand, was deutsch war. Die deutschen Philosophen bildeten da keine Ausnahme. Bei Nietzsche waren die geistigen Verbindungen zum deutschen Faschismus offensichtlich. Der französische Hauptankläger in den Nürnberger Prozessen gegen die Hauptkriegsverbrecher, Francois de Menthon, stellte in der Verhandlung sachlich fest: *„Nietzsche zählt aber auch zu den Ahnen, auf die sich der*

<sup>301</sup>Vgl. Markun, 1977, S. 37.

<sup>302</sup>Vgl. Bloch, 1952.

*Nationalsozialismus mit Recht beruft, weil er einerseits der Erste war, der in zusammenhängender Form Kritik übte an den traditionellen Werten des Humanismus und andererseits, weil seine Vision von der Herrschaft über die Massen durch unumschränkte Herren das Nazi-Regime bereits ankündigte. Überdies glaubte Nietzsche an eine herrschende Rasse und billigte diesen Vorrang Deutschland zu, dem er eine junge Seele und unerschöpfliche Kraftquellen zuerkannte.“ (de Menthon, zitiert nach Taureck, 2000, S. 103) Überraschend war, dass nicht nur Fichte und Nietzsche, sondern auch Hegel zur Disposition stand. De Menthon behauptete: „Ebenso alt ist die Verteidigung des Krieges. Sie geht insbesondere zurück auf Fichte und Hegel, die behauptet hatten, dass nur der Krieg die Völker klassifiziere und die Gerechtigkeit unter den Nationen herstelle. Nach Hegel wird >die sittliche Gesundheit der Völker< durch den Krieg erhalten, ebenso >wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulnis bewahrt<. (...) Diese Jugend, diese Ausführungsorgane des Regimes, wurde nach einer wahrhaftigen Lehre des Immoralismus herangebildet.“ (de Menthon, zitiert nach Taureck, 2000, S. 104) Das Gesagte ist zutreffend. Auf der anderen Seite versuchten insbesondere deutsche Marxisten Hegel gegen solche Vorwürfe zu verteidigen. Herbert Marcuse widmete während des Zweiten Weltkriegs eine ganze Studie dem Versuch, Hegel den Faschisten zu entreißen.<sup>303</sup> Ernst Bloch veröffentlichte 1949 sein großes Hegel-Buch, mit dem er sich in die linkshegelianische Tradition stellte.<sup>304</sup> Marcuse und Bloch wollten die antidemokratischen und antihumanistischen Tendenzen im Werk von Hegel nicht ganz wahrhaben und verschwiegen sie in ihren Werken über Hegel größtenteils. Bloch war voll des Lobes für das erste Hauptwerk von Hegel, die *Phänomenologie des Geistes*:*

„Das Werk, womit Hegel zuerst hervortrat, ist sein dunkelstes und tiefsinnigstes geworden. Obwohl es als besonders leicht, nämlich als erzieherisch geplant war, es sollte den Leser vors philosophische Tor führen. Das ist ihm nun freilich nicht gelungen, die Fülle der Gesichte hat es verhindert. Dennoch wendet sich das Buch, wenn auch durchaus nicht an den Anfänger, so an jenen anderen Teil des Anfangens, der geistige Jugend heißt. Denn es ist selber voll Jugend ohnegleichen, voll Überfülle und Glut, dichterisch durchaus, wissenschaftlich durchaus, in einzigartiger, morgendlicher Gärung. Ein Werk, das im

<sup>303</sup>Vgl. Marcuse, 1941.

<sup>304</sup>Vgl. Bloch, 1949.

philosophischen Schrifttum nicht seinesgleichen hat, vielstrännig und zentral, dithyrambisch und streng geordnet zugleich. Nirgends kann genauer gesehen werden, was der große Gedanke im Aufgang ist, und nirgends ist sein Lauf bereits vollständiger.“ (Bloch, 1949, S. 59)

Liest man die *Phänomenologie des Geistes* sine ira et studio im Jahre 2020, sticht ins Auge, dass Hegel die Herrschaft von Menschen über Menschen legitimierte, dass er Krieg legitimierte<sup>305</sup>, dass er universalistische Ethiken ablehnte und für einen Immoralismus plädierte<sup>306</sup>, und dass für ihn Brüderlichkeit eine Illusion war, weil sich die Brüder in Machtkämpfe verstricken würden, die bei beiden zum Untergang führe.<sup>307</sup> Er hielt es für falsch, gegen den Weltlauf aufzubegehren und für die Tugend zu kämpfen: *„Der Weltlauf siegt also über das, was die Tugend im Gegensatz gegen ihn ausmacht; (...) Er siegt aber nicht über etwas Reales, sondern über das Erschaffen von Unterschieden, welche keine sind, über diese pomphaften Reden vom Besten der Menschheit und der Unterdrückung derselben, von der Aufopferung für das Gute und dem Missbrauche der Gaben; - solcherlei ideale Wesen und Zwecke sinken als leere Worte zusammen, welche das Herz erheben und die Vernunft leer lassen, erbauen, aber nichts aufbauen.“* (Hegel, 1832-1845, S. 289) Hegel behauptete, dass der Weltlauf so übel nicht sei und wurde auf diese Weise

305, „Um sie nicht in dieses Isolieren einwurzeln und festwerden, hierdurch das Ganze auseinanderfallen und den Geist verfliegen zu lassen, hat die Regierung sie in ihrem Innern von Zeit zu Zeit durch die Kriege zu erschüttern, ihre sich zurechtgemachte Ordnung und Recht der Selbständigkeit dadurch zu verletzen und zu verwirren, den Individuen aber, die sich darin vertiefend vom Ganzen losreißen und dem unverletzlichen Fürsichsein und der Sicherheit der Person zustreben, in jener auferlegten Arbeit ihren Herrn, den Tod, zu fühlen zu geben.“ (Hegel, 1832-1845, S. 335)

306, „Was in dieser Welt erfahren wird, ist, dass weder die wirklichen Wesen der Macht und des Reichtums noch ihre bestimmten Begriffe, Gut und Schlecht, oder das edelmütige und niederträchtige Wahrheit haben; sondern alle diese Momente verkehren sich vielmehr eins im anderen, und jedes ist das Gegenteil seiner selbst (...) Die Gedanken dieser Wesen, des Guten und Schlechten, verkehren sich ebenso in dieser Bewegung; was als gut bestimmt ist, ist schlecht; was als schlecht, ist gut.“ (Hegel, 1832-1845, S. 385-386)

307, „Der Jüngling tritt aus dem bewussten Wesen, aus dem Familiengeiste, und wird die Individualität des Gemeinwesens; dass er aber der Natur, der er sich entriß, noch angehöre, erweist sich so, dass er in der Zufälligkeit zweier Brüder heraustritt, welche mit gleichem Rechte sich desselben bemächtigen; die Ungleichheit der früheren und späteren Geburt hat für sie, die in das sittliche Wesen eintreten, als Unterschied der Natur keine Bedeutung. Aber die Regierung, als die einfache Seele oder das Selbst des Volksgeistes, trägt nicht eine Zweiheit der Individualität; und der sittlichen Notwendigkeit dieser Einheit tritt die Natur als der Zufall der Mehrheit gegenüber auf. Diese beiden werden darum uneins, und ihr gleiches Recht an die Staatsgewalt zertrümmert beide, die gleiches Unrecht haben. Menschlicherweise angesehen, hat derjenige das Verbrechen begangen, welcher, nicht im Besitze, das Gemeinwesen, an dessen Spitze der andere stand, angreift; derjenige dagegen hat das Recht auf seiner Seite, welcher den anderen nur als Einzelnen, abgelöst von dem Gemeinwesen, zu fassen wusste und in dieser Machtlosigkeit vertrieb; er hat nur das Individuum als solches, nicht jenes, nicht das Wesen des menschlichen Rechts angetastet. Das von der leeren Einzelheit angegriffene und verteidigte Gemeinwesen erhält sich, und die Brüder finden beide ihren wechselseitigen Untergang durch einander.“ (Hegel, 1832-1845, S. 350)

zum Apologeten der gesellschaftlichen Verhältnisse.<sup>308</sup> Er kritisierte die Aufklärung und sprach sich für die absolute Monarchie aus. Anerkennung bedeutete für Hegel die Unterwerfung des Knechts unter den Herrn. Mit Anerkennung war wesentlich Arbeit, Dienen und Gehorsam gemeint. Die Individuen sollten gemäß den Sitten ihres Volkes leben, diese nicht infrage stellen und sich anpassen: *„Die weisesten Männer des Altertums haben darum den Ausspruch getan: dass die Weisheit und die Tugend darin bestehen, den Sitten seines Volkes gemäß zu leben.“* (Hegel, 1832-1845, S. 266) Das Wohl der Menschheit lag Hegel nicht am Herzen: *„Das Herzklopfen für das Wohl der Menschheit geht darum in das Toben des verrückten Eigendünkels über.“* (Hegel, 1832-1845, S. 280) Zieht man die Summe aus den politischen Aussagen Hegels in der *Phänomenologie des Geistes* kommt man nicht umhin, in ihm einen Vordenker des antidemokratischen und antihumanistischen deutschen Sonderwegs zu erkennen. In der *Phänomenologie des Geistes* entwarf Hegel ein ganzes antiemanzipatorisches Programm. Hegel war kein Denker der Jugend, sondern stand ganz auf der Seite der Restauration in Europa. Dies muss vorausgeschickt werden, bevor man sich seinem Begriff der Entfremdung zuwenden kann.

Die Entfremdung ist ein zentraler Begriff in der *Phänomenologie des Geistes*. Auf diesen bezog sich Bloch, wenn er am Ende von *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* schrieb: *„Indem der Sozialismus von allen Existenzbedingungen befreit, die das Merkmal der entfremdeten Arbeit an sich tragen, wird er die ganze Gesellschaft von der Entfremdung befreien und damit die Grundlage schaffen für eine ganze Erde als Inland der Humanisierung.“* (Bloch, 1949, S. 519-520) Was verstand Hegel unter dem Begriff der Entfremdung? In einer ersten Dimension hängt er mit dem Satz der Identität zusammen: Ich = Ich. Nach Hegel ist das Ich nicht nur sich selbst gleich, sondern erscheint auch als etwas anderes als es selbst. Wenn das Ich etwas anderes als es selbst und mit sich selbst ungleich geworden ist, dann ist es für Hegel von sich selbst entfremdet. Wenn das Ich zu sich selbst zurückgekehrt ist und die „reine Sichselbstgleichheit im Anderssein“ erreicht hat, dann wäre – so könnte man Hegel interpretieren - der Zustand der Entfremdung überwunden.<sup>309</sup> Entfremdung ist eine Erscheinung, die in dem Erkenntnisprozess auftaucht, den Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* beschrieb. Erkenntnis hebe beim Bewusstsein an, führe zum Selbstbewusstsein, danach folge die Stufe der Vernunft und erreiche

308,„Er hat in seinem Kampfe die Erfahrung gemacht, dass der Weltlauf so übel nicht ist, als er aussah.“ (Hegel, 1832-1845, S. 290)

309Vgl. Hegel, 1832-1845, S. 53.

schließlich die Stufe des Geistes. Die letzte Stufe der Erkenntnis sei die des „absoluten Wissens“, die eine Art Rückschau des ganzen Erkenntnisprozesses darstellt.<sup>310</sup> Hegel vermischte in den verschiedenen Stufen des Erkenntnisprozesses subjektive Erkenntnis und die Entwicklung der Menschheit. Die einzelnen Stufen des Erkenntnisprozesses stellten nicht nur einen Fortschritt, sondern auch eine Entfremdung dar. Erst im „absoluten Wissen“ komme das Subjekt zu sich selbst und sei nicht mehr entfremdet. Dies soll an einem Beispiel erläutert werden. Ein Kapitel in der *Phänomenologie des Geistes* heißt *Der sich entfremdete Geist. Die Bildung*.<sup>311</sup> In diesem Kapitel und den nachfolgenden Kapiteln verwendete Hegel den Begriff der Entfremdung am häufigsten. Nachfolgende Textstelle aus dem Kapitel soll als Beispiel zitiert werden, dass die Entfremdung bei Hegel mit den verschiedenen Stufen der Erkenntnis zusammenhängt:

„Nichts hat einen ihm selbst gegründeten und inwohnenden Geist, sondern ist außer sich in einem fremden; das Gleichgewicht des Ganzen (ist) nicht die bei sich selbst bleibende Einheit und ihre in sich zurückgekehrte Beruhigung, sondern beruht auf der Entfremdung des Entgegengesetzten. Das Ganze ist daher wie jedes einzelne Moment eine sich entfremdete Realität; es zerfällt in ein Reich, worin das Selbstbewusstsein wirklich sowohl es als sein Gegenstand ist, und in ein anderes, das Reich des reinen Bewusstseins, welches jenseits des ersten nicht wirkliche Gegenwart hat, sondern im Glauben ist.“ (Hegel, 1832-1845, S. 361)

Hier bringt Hegel den Begriff der Entfremdung mit der Erkenntnisstufe des Selbstbewusstseins und der Entwicklungsstufe des Glaubens in Verbindung. Hegel hat der Behauptung widersprochen, dass die Entfremdung eine rein geistige sei. Zur Erklärung sei gesagt, dass Hegel für die Entfremdung auch den Begriff der Entäußerung in Anspruch nahm: *„Einerseits geht das wirkliche Selbstbewusstsein durch seine Entäußerung in die wirkliche Welt über und diese in jenes zurück; andererseits aber ist eben diese Wirklichkeit, sowohl die Person wie die Gegenständlichkeit, aufgehoben.“* (Hegel, 1832-1845, S. 360) Hier können nicht alle Entfremdungen, die Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* auflistete, erwähnt werden. Ein konkretes Beispiel wäre die Entfremdung von Rechtspersonen: *„Sie (die Rechtsperson, T.S.) erhält ihr Dasein durch die eigene Entäußerung und Entwesung*

310Vgl. Hegel, 1832-1845, S. 575-591.

311Vgl. Hegel, 1832-1845, S. 359-362.

*des Selbstbewusstseins, welche ihm in der Verwüstung, die in der Welt des Rechts herrscht, die äußerliche Gewalt der losgebundenen Elemente anzutun scheint.“ (Hegel, 1832-1845, S. 360)* Zwar gibt es bei Hegel einige Textstellen, die die Entfremdung bei der Arbeit andeuten, aber insgesamt hat Hegel die Arbeit eher egeadelt: „*Durch die Arbeit kommt es (das dienende Bewusstsein, T.S.) aber zu sich selbst.*“ (Hegel, 1832-1845, S. 153) Marx hat Hegel vom Kopf auf die Füße gestellt und die Entfremdung des Arbeiters im kapitalistischen Betrieb kritisch herausgearbeitet.<sup>312</sup> Hegel hat die Verdinglichung des Arbeiters erkannt: „*In dem Moment, welches der Begierde im Bewusstsein des Herrn entspricht, schien dem dienenden Bewusstsein zwar die Seite der unwesentlichen Beziehung auf das Ding zugefallen, zu sein, indem das Ding darin seine Selbständigkeit behält.*“ (Hegel, 1832-1845, S. 153) Die Verdinglichung des durch den Verkauf der Arbeitskraft zur Ware Werdens des Arbeiters war nach Marx das Ergebnis einer Abhängigkeit oder Unselbständigkeit. Die Arbeiter mussten im 19. Jahrhundert ihre Arbeitskraft an die Kapitalisten verkaufen, um überleben und sich und ihre Familie reproduzieren zu können. Das hat Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* unterschlagen. Marx gebührt Anerkennung dafür, dass er Begriffe von Hegel aufgegriffen und in ihrem kritischen und humanen Gehalt entfaltet hat, den Hegel bewusst übersah. Der Begriff der Entfremdung ist ein solcher Begriff. Bloch ging es in seinem Hegel-Buch hauptsächlich um eine Welt ohne entfremdete Arbeit. In diesem entscheidenden Punkt war er Marx näher als Hegel, der den Entfremdungsbegriff von Marx vorbereitet hatte. In einem richtigeren Leben muss niemand einer entfremdeten Arbeit nachgehen. In der Studie über Erich Fromm wurde gezeigt, dass die Lohnarbeit in der kapitalistischen Weltwirtschaftsordnung noch heute häufig entfremdete Arbeit ist und dass die Entfremdung des Menschen mittlerweile einen globalen Charakter angenommen hat. In der etablierten Soziologie der Gegenwart wird zumeist ohne den Begriff der Entfremdung gearbeitet. Dadurch wird verschleiert, dass die Entfremdung eine Erscheinung war und ist, die in der kapitalistischen Wirklichkeit vorkam und immer noch vorkommt. Blochs Utopie von einer Welt ohne Entfremdung ist nicht anachronistisch, sondern überaus aktuell.

### **9.3 Ein antinationalistischer Heimat-Begriff**

Nirgends war Bloch aufrichtiger und drückte seine Sehnsucht so präzise aus wie in den Schlusssätzen des *Prinzips Hoffnung*:

<sup>312</sup>Vgl. Marx, 1844.

„Mit diesem Blick also gilt: Der Mensch lebt noch überall in der Vorgeschichte, ja alles und jedes steht noch vor der Erschaffung der Welt, als einer rechten. Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfasst und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.“ (Bloch, 1959, S. 1628)

Bevor auf Blochs Heimat-Begriff inhaltlich eingegangen werden kann, soll dargestellt werden, dass der Philosoph der Hoffnung in seinem langen Leben keine Stadt und kein Land gefunden hat, die man als seine Heimat bezeichnen könnte. Gegenüber der Stadt seiner Kindheit hat Bloch kaum Heimatgefühle entwickelt. Ludwigshafen am Rhein war damals eine ziemlich triste Arbeiter- und Industriestadt, die wenig menschenfreundlich war und die wenig an Kunst und Kultur zu bieten hatte. In seiner frühen Jugend flüchtete Bloch des Öfteren in die Schlossbibliothek des wohlhabenderen Mannheim auf der anderen Rheinseite, um klassische Texte zu studieren. Das Elternhaus war für Bloch nie eine Heimat. Sein Vater war ein kleiner Bahnbeamter, den man ohne Weiteres einen Spießler nennen darf: *„Aus den rar gesäten Äußerungen, die der alte Ernst Bloch darüber verlor, weiß man, dass sein Vater im reifen Alter ein steifer Mann, aufrecht und autoritär war und dass er in einem durchaus negativen Sinne die typisch deutsche Beamtenseele verkörperte, die ein >normales< Arbeitsleben führte und keinerlei Sinn für Geist und Kultur hatte.“* (Münster, 2004, S. 19) Die Beziehung mit der schwierigen Mutter war kompliziert. In einer solch depressiven Atmosphäre wurden die Talente des jungen Blochs nicht erkannt und gefördert. Die Welt seiner Eltern wurde für den späteren Geistesriesen schnell zu eng. Als Bloch das Elternhaus für das Philosophie-Studium verließ, kam dies einer Befreiung gleich. Als junger Mann ließ sich Bloch nicht von der Kriegseuphorie in Deutschland anstecken und protestierte offen gegen die Beteiligung Deutschlands am Ersten Weltkrieg. Er hat den Kriegsdienst de facto verweigert. Damals blieb ihm nichts anderes übrig, als in das Schweizer Exil zu flüchten. Bloch hielt sich von 1917-1919 in der Schweiz auf. Das Leben im Exil wurde für Bloch aufgrund der politischen Verhältnisse in Deutschland zu einem Dauerzustand. Mit der „Machtergreifung“ Hitlers im Jahre 1933 begann für Bloch und



seine spätere Frau Karola Piotrkowska eine Odyssee, die sie gezwungenermaßen in die Schweiz, nach Wien, nach Paris und nach Prag führte. Schließlich landeten die Blochs 1938 glücklich in den USA, wo sie vor nationalsozialistischer Verfolgung sicher waren. Auch gegenüber den Vereinigten Staaten entwickelte der Sozialist Bloch keine heimatlichen Gefühle. Die Jahre in den USA waren für die Familie von wirtschaftlicher Not geprägt. Zwar war Bloch in Amerika integrierter als es später kolportiert wurde<sup>313</sup>, aber sein Herz schlug für das sozialistische Experiment in Russland. Die Blochs gingen nach dem Zweiten Weltkrieg aus politischer Überzeugung in die SBZ. Wie geschildert wurde die DDR keine Heimat für die Blochs. Bald kam es im „Arbeiter- und Bauernstaat“ zu Anfeindungen, der Autor des *Geists der Utopie* wurde zwangsemeritiert und die Familie wurde von der Stasi überwacht. In der geistigen Welt des Marxismus/Leninismus wurde kein sozialistischer Pluralismus geduldet. Bloch musste im Alter von 76 Jahren noch einmal flüchten. Als die Mauer 1961 gebaut wurde, war der Zeitpunkt gekommen, die DDR fluchtartig zu verlassen und in die BRD überzusiedeln. Die Blochs fühlten sich in Tübingen recht wohl, aber zu einer politischen Heimat wurde Westdeutschland ebenfalls nicht. Der Philosoph der Hoffnung hielt im hohen Alter an seinen antikapitalistischen Utopien fest und engagierte sich bis zu seinem Lebensende für all das, wofür er sein ganzes Leben gestritten hatte: Heimat. Ein Stück weit hat Bloch in seiner glücklichen Ehe mit Karola Piotrkowska erfahren dürfen, was Heimat bedeutet. Es war nur aufrichtig, wenn er im *Prinzip Hoffnung* der Ehe ein Denkmal setzte:

„Vielmehr hat auch die Ehe ihre spezifische Utopie und einen Nimbus darin, der mit dem Morgen der Liebe nicht zusammenfällt, daher keineswegs mit ihm vergeht. Diese Utopie entspringt eben der Bewährung der Liebes-Imago, und immer ist ihre Poesie eine der Prosa, allerdings der hintergrundreichsten: des Hauses. Das Haus ist selber ein Symbol, und zwar bei aller Geschlossenheit ein offenes; es hat als Hintergrund die Zielhoffnung des Heimatsymbols, das sich durch die meisten Wunschträume durcherhält und am Ende steht. So

<sup>313</sup>Bloch sprach beispielsweise besser Englisch als ihm ex post nachgesagt wurde, was aus folgender Episode hervorgeht: „Als Bloch 1946 amerikanischer Staatsbürger werden wollte und für die endgültigen Einwanderungspapiere, die >second papers<, zahlreiche Verhöre über sich ergehen lassen musste, erzählte er in einer Art Prüfung zur amerikanischen Verfassung so packend von den Befreiungskriegen, dass der Prüfer seine Kollegen herbeirief und meinte, sie dürften das nicht verpassen. Bloch hatte also doch noch englisch sprechen gelernt. Zu Beginn waren die Sprachkenntnisse allerdings ein Problem, das vor ihm stand wie ein gewaltiger Berg.“ (Münster, 2004, S. 221)

originär ist diese Hoffnung dass sie vor den Morgenbildern der Liebe nicht nachgibt.“ (Bloch, 1959, S. 379)

Von der lebenslangen Freundschaft und Liebe zwischen Simone de Beauvoir und Jean-Paul Sartre können wir lernen, dass glückliche Beziehungen zwischen Frau und Mann auch ohne Trauschein möglich sind. Gleichgeschlechtliche Partnerschaften und Ehen können im günstigen Fall ebenfalls ein Gefühl von Heimat vermitteln. Aufgrund seiner eigenen positiven Erfahrungen mit der Ehe in den finsternen Jahren war Bloch in diesem Punkt etwas altmodisch. Festzuhalten ist, dass Karola Bloch einen mächtigen Anteil daran hatte, dass der etwas unpraktische und etwas weltfremde Philosoph die verschiedenen politischen Verfolgungen gemeinsam mit ihr überlebte. Karola Bloch war eine Heldin. Bloch war ihr dafür zutiefst dankbar, indem er die Ehe als Ort der Heimat lobte.

Kaum ein Begriff wurde und wird von der extremen Rechten so missbraucht und vereinnahmt wie der Begriff der Heimat. Das trifft auf den Nationalsozialismus ebenso zu wie für die heutige AfD. Bloch hielt am Begriff der Heimat dennoch fest, weil er in seinem Leben von einer Fremde in die andere Fremde getrieben wurde und sich nach einem Ort sehnte, den man Heimat nennen könnte. Doch sein Heimat-Begriff unterscheidet sich zutiefst, von dem der Faschisten und der „Rechtspopulisten“. Die von Bloch ersehnte Heimat hat nichts mit Patriotismus und Nationalstolz zu tun. Heimat bezieht sich bei ihm auf keine Region und kein Land. Die eingangs zitierte Textstelle aus dem *Prinzip Hoffnung* ist hilfreich, um Blochs Heimat-Begriff zu erläutern. Einen Ort, den man Heimat nennen könnte, gab es Bloch zufolge in der Geschichte der Menschheit noch nicht. Die Heimat wäre eine Genesis, die nicht am Anfang, sondern am Ende der (Vor-)Geschichte stehen würde. Deshalb resümiert Bloch: eine Heimat habe bisher noch kein Mensch gefunden. Das Glück in der Kindheit, das manche Menschen erfahren haben, lasse erahnen, was mit dem Begriff der Heimat gemeint sein könnte. Heimat sei ein demokratischer Ort ohne jede Entfremdung. Sinnvoll ist es, Bloch so zu interpretieren, dass er in diesem Kontext mit Demokratie nicht den „demokratischen Zentralismus“, sondern eine umfassende Demokratisierung der Gesellschaft meinte. Die Wirtschaft und alle anderen Teilbereiche der Gesellschaft sollten demokratisch strukturiert werden. Das würde bedeuten, dass die Betriebe der Belegschaft gehören sollen und demokratisch geführt werden. Alle gesellschaftlichen Institutionen würden demokratisch geführt.

Die demokratische Strukturierung von allen gesellschaftlichen Teilbereichen wäre eine notwendige Voraussetzung für eine Welt ohne Entfremdung. Es gäbe keinen Herrn mehr und keinen Knecht. Die Hierarchien würden abgeschafft. Bloch imaginierte nicht weniger als eine menschenfreundliche Gesellschaft. Erst in einer philanthropischen Gesellschaft würden die Menschen eine Heimat finden. Trotz seiner politischen Irrtümer darf man Bloch einen radikalen Humanisten nennen.

#### 9.4 Noch einmal: der „aufrechte Gang“

Bloch unterschied ganz klassisch zwischen Naturrecht und Vernunftrecht. Die historischen Sozialutopien bauten auf dem Vernunftrecht auf. Für Bloch war die Frage nach dem Verhältnis von Naturrecht und Vernunftrecht keine, die zugunsten des einen oder des anderen entschieden würde. Beide würden einander komplementär ergänzen.<sup>314</sup> In *Naturrecht und menschliche Würde* hat Bloch folgende Erklärung zum Verhältnis von Naturrecht und Vernunftrecht abgegeben:

„Die Sozialutopien gehen überwiegend auf Glück, mindestens auf Abschaffung der Not und der Zustände, die diese erhalten oder produzieren. Die Naturrechtstheorien gehen, wie so deutlich erhellt, überwiegend auf Würde, auf Menschenrechte, auf juristische Garantien der menschlichen Sicherheit oder Freiheit, als Kategorien des humanen Stolzes. Demgemäß richtet sich die Sozialutopie vor allem auf Abschaffung des menschlichen Elends, das Naturrecht vor allem auf Abschaffung der menschlichen Erniedrigung.“ (Bloch, 1961, S. 234)

Der Mensch habe von Natur aus das Recht auf seine menschliche Würde. Bloch differenzierte zwischen drei Arten von Naturrecht: *„Es gibt erstens naturangeborenes Recht, das als anforderndes jeder Mensch in sich vorfindet. Zweitens gibt es natureinsichtiges Recht, das, ohne angeboren zu sein, mit natürlicher Vernunft von jedem Menschen erkannt werden kann. Drittens gibt es naturoffenbartes Recht, das, ohne angeboren zu sein, auch ohne erst erschlossen werden zu müssen, dem Menschen von der Natur mitgeteilt wird, über das sie ihn wie eine Stimme belehrt.“* (Bloch, 1961, S. 220) Die menschliche Würde war für Bloch ein naturangeborenes Recht, das nicht erworben wird, sondern qua Geburt zur Natur des Menschen

314, „Derart ist es sehr an der Zeit, auch die Unterschiede in dem ehemals sozialutopischen Absichten des Glücks und den ehemals naturrechtlichen der Würde endlich funktionell verbunden und aufgehoben zu sehen. Eben voll Gewissheit: es gibt so wenig menschliche Würde ohne Ende der Not, wie menschliches Glück ohne Ende alter oder neuer Untertänigkeit.“ (Bloch, 1961, S. 14)

gehöre: *„Als letzte Quintessenz des klassischen Naturrechts, ohne das andere Beiwerk, bleibt allemal das Postulat menschlicher Würde.“* (Bloch, 1961, S. 232) Der „aufrechte Gang“ ist nach Bloch der Kern des Naturrechts. Das Naturrecht auf die Menschenwürde dürfe niemals zur Disposition stehen und auch nicht mit Argumenten angezweifelt werden. Dies war Blochs Reflex auf ein Zeitalter, in dem die menschliche Würde millionenfach mit den Füßen getreten wurde. Er hat ein zweites naturgeborenes Recht benannt, das sich an der Sozialutopie von Marx orientierte: *„Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen, das radikale objektive Naturrecht: Solidarität, diese reichen zum Steuer der Rechte postulativ aus, werden konkret ausreichen.“* (Bloch, 1961, S. 269) Die Verwirklichung der Postulate des Naturrechts hat bestimmte politische Ideale als Voraussetzungen, deren Umsetzung bereits in der Französischen Revolution gefordert wurde und die Bloch in *Naturrecht und menschliche Würde* aktualisierte: *„Es ist der Gehalt der Menschenrechte, und schmeckt er nach mehr, so gibt es wenig in der bisherigen Geschichte, das auf Grund seiner Basis so begrenzt und verhindert, auf Grund seiner Postulate so humanantizipierend war. Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, die versucht gewesene Orthopädie des aufrechten Gangs, des Männerstolzes, der Menschenwürde weisen über den bürgerlichen Horizont weit hinaus.“* (Bloch, 1961, S. 199-200) Das mit dem Männerstolz kann im 21. Jahrhundert getrost beiseite gelassen werden. Ansonsten markiert diese Textstelle die radikale Abwendung vom „demokratischen Zentralismus“ und die Hinwendung zu den Idealen der europäischen Aufklärung. Bloch sprach in Abgrenzung zur Praxis in der DDR bewusst von der „Vielfalt der Gleichheit“.<sup>315</sup> Er machte sich in *Naturrecht und menschliche Würde* erste wirtschaftsdemokratische Gedanken: *„Sondern die Reife der Produktivkräfte selber tendiert zur genossenschaftlichen Verwaltungsform.“* (Bloch, 1961, S.179) Damit ist Blochs Entwurf kein Anachronismus. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit wurden im 20. Jahrhundert nur unvollständig verwirklicht: *„Auch Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit stehen auf der unabgegoltenen Seite, sind hierbei, zum Unterschied zum Schillerpathos, noch unerledigt.“* (Bloch, 1961, S. 199) Im 21. Jahrhundert harren sie noch immer ihrer Realisierung in Wirtschaft und Gesellschaft. Bloch war ein Visionär. Er wusste, dass die kosmopolitische Stoa auf der Grundlage des Naturrechts einen Weltstaat anstrebte.<sup>316</sup> Bloch hatte Bedenken, einen sozialistischen Weltstaat zu gründen:

<sup>315</sup>Vgl. Bloch, 1961, S. 187.

<sup>316</sup>Vgl. Bloch, 1961, S. 235.

*„Darum: all dieser Staatssozialismus hat doch wieder nur als Mittel zum Ziel personenhafter Unterdrücktheit und Entwicklung aller zu dienen.“ (Bloch, 1961, S. 90)* Deshalb sprach er nicht von einer Weltregierung, sondern von Folgendem: *„Eine künftige Weltleitung, gut dem Bedürfnis angepasster Produktionsvorgänge, übernimmt keinerlei Staatsgeschäfte, wohl aber wäre denkbar, dass etwas wie zentrierte Ratgebung, wie Verwaltung des Sinns übrigbleibt.“ (Bloch, 1961, S. 310)* Es steht außer Frage, dass eine „Weltleitung“ im Sinne Blochs demokratisch wäre: *„Keine Demokratie ohne Sozialismus, kein Sozialismus ohne Demokratie, das ist die Formel einer Wechselwirkung, die über die Zukunft entscheidet.“ (Bloch, 1961, S. 232)* Die großen vier Menschheitsprobleme lassen sich voraussichtlich nicht nationalstaatlich lösen. Es sind die Nationalstaaten, die das Pariser Klimaabkommen nicht umsetzen. Die derzeitigen supranationalen politischen Institutionen haben sich nur teilweise bewährt. In der politischen Philosophie wurde vor über einer Dekade intensiv über die Frage nach der globalen Gerechtigkeit diskutiert.<sup>317</sup> Die Majorität der Diskursteilnehmerinnen und -teilnehmer sprachen sich in diesem Zusammenhang mit guten Argumenten gegen die Gründung eines Weltstaats aus. Jürgen Habermas hat damals den Begriff von einer „Weltinnenpolitik ohne Weltregierung“ geprägt.<sup>318</sup> Tatsächlich wird dringend nach einem politischen System gesucht, das ohne Weltstaat auskommt, aber in dem global und transnational agiert wird. Bloch hat die Idee einer „Weltleitung“ als Ratgebung nur kurz angerissen, aber nicht theoretisch entfaltet. Auf der Suche nach einem globalen und transnationalen politischen System ist es sinnvoll, Blochs Idee einer sozialistischen und demokratischen „Weltleitung“ aufzugreifen und auszudifferenzieren. Wenn die „Weltleitung“ nur eine ratgebende Funktion einnehmen soll, dann wird es notwendig, nach einem „Äquivalent“ zu den souveränen Nationalstaaten zu suchen.<sup>319</sup> Denn die politischen Akteure in den Nationalstaaten vertreten zumeist nur die Interessen des Nationalstaats und lassen sich nur ungern von außen beeinflussen. Dies ist ein Grund, weswegen die EU in den Mitgliedsstaaten häufig so kritisch gesehen wird. Die großen Menschheitsprobleme würden sich leichter lösen lassen, wenn es ein „Äquivalent“ zu dem souveränen Nationalstaat gäbe. Eine „Weltleitung“, die konstruktive Vorschläge macht, wie die vier Menschheitsprobleme bewältigt werden können, würde dann nicht mehr auf so taube Ohren stoßen, wie im Fall der bestehenden internationalen

<sup>317</sup>Vgl. Broszies; Hahn, 2010.

<sup>318</sup>Vgl. Habermas, 1998, S. 91-169.

<sup>319</sup>Vgl. Beck, 2008, S.21.

Institutionen. Doch das ist Zukunftsmusik. Beachtlich ist, dass Bloch diese Zukunftsmusik noch in der DDR komponiert hatte. Die Verwirklichung der philanthropischen Ideale Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit ist heute nur noch als globales Projekt vorstellbar. Der „aufrechte Gang“ ist auf *liberté, égalité, fraternité* angewiesen.

## 9.5 Zusammenfassung

Das eigennützige und uneinsichtige Weitermachen-wie-üblich wird ernste Folgen haben, die wir noch gar nicht ganz überblicken können. Die Auseinandersetzung mit der Philosophie von Ernst Bloch hat erkennen lassen, was alles möglich wäre, wenn der politische Wille vorhanden wäre, die großen Menschheitsprobleme zu lösen. Zum richtigen Leben gehört es, sich für sinnvolle gesellschaftliche Ziele einzusetzen. Bloch hat solche Ziele formuliert. Das höchste Gut war für Bloch die Würde des Menschen. Ein richtiges Leben wäre ein würdevolles. Im 21. Jahrhundert müssen Milliarden von abgehangenen und abhängigen Menschen ein ziemlich würdeloses Dasein fristen. Es ist mehr als nur ein Menschheitstraum, dass all diese Unglücklichen lernen, „aufrecht“ zu gehen und ihre Fesseln abzuwerfen. Auch die Würde von Flüchtlingen wird nahezu überall verletzt. Seit Anfang der 1990er Jahre wurde im globalen Maßstab sozialer und ökologischer Fortschritt versäumt, behindert und verweigert. Blochs Begriff des Noch-Nicht-Bewussten beschreibt treffend den Zustand, in welchem sich die gegenwärtige Gesellschaft befindet. Vielen Menschen ist noch nicht bewusst, dass das Weitermachen-wie-üblich soziale und ökologische Katastrophen hervorbringen wird, die möglicherweise zur Bedrohung für die ganze Menschheit werden könnten. Den Massen ist noch nicht bewusst, dass gesellschaftliche Änderungen erforderlich sind, die mehr als Makulatur wären. Den Menschen im reichen Norden ist noch nicht bewusst, dass ihr Ressourcenverschwendender Lebensstil nicht länger fortgeführt werden kann, wenn die globalen Naturkatastrophen infolge des Klimawandels noch verhindert werden sollen. In Deutschland sind insbesondere Autofahrerinnen und Autofahrer, CSU-Bundesverkehrsminister und die Automobilindustrie uneinsichtig. Das Noch-Nicht-Bewusste wird bei vielen spätestens dann bewusst werden, wenn Katastrophen eingetreten sind, von denen sie selbst betroffen sind. Die ersten großen Klimakatastrophen sind bereits eingetreten, wie z.B. die Waldbrände in Australien und Kalifornien. Von Bloch können wir lernen, dass Hoffnung hilfreich ist, wenn

notwendiger gesellschaftlicher Wandel zur Zufriedenheit aller bewältigt werden soll. Ohne Hoffnung sprechen wäre im Zeitalter des Noch-Nicht-Bewussten ein Zeichen eines resignierten und falschen Lebens. Es kommt darauf an, die Welt zu verändern. Dies wird ohne Hoffnung auf das Gelingen nicht gehen. Bloch hatte insbesondere während des Zweiten Weltkriegs auf das falsche Pferd gesetzt und seine Hoffnung auf die UdSSR projiziert. Dies war ein schwerwiegender politischer Irrtum, der jedoch den radikalen Humanismus von Bloch nicht im Ganzen desavouiert. Telos war es in dieser Studie, den radikalen Humanismus im Werk von Bloch herauszuarbeiten. Der Kampf gegen den Hunger, der Kampf gegen entfremdete Arbeit, der Antifaschismus, die Suche nach einer antinationalistischen Heimat, die Verbindung von Demokratie und Sozialismus sind Beispiele seines radikalen Humanismus. Dieser Humanismus bleibt trotz der politischen Irrtümer Blochs bestehen. Er war aufgrund der politischen Katastrophen im 20. Jahrhundert permanent auf der Flucht und wurde von einer Fremde in die andere Fremde getrieben. Ein richtigeres Leben sollte man dies nicht nennen. Bloch hat jedoch in seiner Ehe mit Karola Bloch einen dauerhaften Heimathafen gefunden. Ohne Karola Bloch hätte Bloch all die politischen Verwerfungen nicht ohne massive Beschädigungen überstanden. Es ist schon erstaunlich, wie gut Bloch all die Vertreibungen verarbeitet hat. Man kann sogar sagen, dass der späte Bloch der beste Bloch gewesen ist. Er hatte politisch und philosophisch schmerzhaft dazu gelernt. Moderne Psychologinnen und Psychologen könnten anhand der Biographien von Karola und Ernst Bloch studieren, was Resilienz in einem barbarischen Jahrhundert bedeuten mochte. Die Suche nach Heimat ist der persönlichste Aspekt der politischen Utopie von Bloch. Vor dem Hintergrund der menschengemachten Erderwärmung sollte ein Aspekt der politischen Utopie von Bloch umgebaut werden. Bloch postulierte in Anlehnung an Marx die „Humanisierung der Natur und die Naturalisierung des Menschen“. Heute ist es umgekehrt richtiger: Erforderlich geworden sind eine Naturalisierung der Natur und eine Humanisierung des Menschen. Bloch war ein bekennender Marxist. Den Antikapitalismus hat er von Marx übernommen. Eine Naturalisierung der Natur und eine Humanisierung des Menschen erfordern eine demokratische, gerechte und ökologische Weltwirtschaftsordnung. Sie werden im neoliberalen Kapitalismus nicht verwirklicht werden können. Alles andere wäre eine Illusion. Um Bloch ist es im 21. Jahrhundert ziemlich still geworden. Es erscheinen kaum mehr neue Biographien und neue Sekundärliteratur zum Werk von Bloch wird nur noch selten publiziert. Das

Ernst-Bloch-Zentrum in Ludwigshafen gibt regelmäßig ein Periodikum heraus, in dem die Dankesrede des jeweiligen Ernst-Bloch-Preisträgers abgedruckt wird und in dem die neuesten Ergebnisse der Bloch-Forschung dargestellt werden. Der letzte *Bloch-Almanach* erschien beim relativ unbekannten *Aisthesis-Verlag* und kostet 30 Euro.<sup>320</sup> Der *Bloch-Almanach* wird in dieser Form kaum ein Massenpublikum finden und wenig Einfluss auf den politischen und philosophischen Diskurs der Gegenwart nehmen können. Das Ernst-Bloch-Zentrum in Ludwigshafen ist eine wichtige politische und kulturelle Institution geworden, die aber hauptsächlich eine lokale Bedeutung hat. Deshalb kann man sagen, dass im politischen und philosophischen Diskurs des 21. Jahrhunderts kaum Spuren von Ernst Bloch und seinem Werk erkennbar sind. Wenn Blochs Leben und Werk einmal zum öffentlichen Thema werden, dann zumeist in einem kritischen Sinne. Bloch gilt wegen seiner zeitweisen ideologischen Nähe zum Stalinismus als kompromittiert. Sein Werk gilt hingegen als veraltet. Dies rührt daher, dass Utopien ganz allgemein aus der Mode gekommen sind. Nach dem Fall der Mauer fand ein Siegeszug des Kapitalismus statt. Nach dem Untergang des Sowjetimperiums sind nicht nur alle marxistischen Philosophien, sondern auch alle Sozialutopien verdächtig geworden. Daraus resultierte in den letzten dreißig Jahren ein Unvermögen der allermeisten Regierungen, die Zukunft in einem humanen und ökologischen Sinne zu gestalten. Doch das Weitermachen-wie-üblich ist riskant und gefährlich geworden. Das herrschende Desinteresse an der Zukunft ist unverantwortlich. Spätere Generationen werden uns den Klimawandel und die globale Naturzerstörung zum Vorwurf machen. Von der globalen sozialen Ungerechtigkeit einmal ganz zu schweigen. Wenn zugegeben wird, dass die Zukunft nicht länger vernachlässigt werden sollte, ist es wahrscheinlich, dass der Autor vom *Geist der Utopie* wiederentdeckt wird. Leben und Werk von Bloch haben es verdient, angemessen gewürdigt zu werden. Blochs Vorstellungen vom richtigeren Leben haben uns noch heute etwas zu sagen. Humanismus ist nie veraltet. Wenn die Fehler aus dem 20. Jahrhundert im 21. Jahrhundert vermieden werden sollen, ist es erforderlich, sich an die politischen Katastrophen im 20. Jahrhundert zu erinnern und im Gedächtnis zu behalten. Der heutige Optimismus wäre noch immer einer mit „Trauerflor“.

## 9.6 Literaturverzeichnis

<sup>320</sup>Vgl. Amodeo, 2020.



Adorno, Theodor W. (1951): *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main, 1991.

Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main, 1990.

Adorno, Theodor W. (1970): *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main, 2012.

Adorno, Theodor W. (2003): *Vorlesung über Negative Dialektik*. Fragmente zur Vorlesung 1965/66. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main.

Aly, Götz (2005): *Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus*. Frankfurt am Main.

Amodeo, Immacolata (Hg.): *Bloch-Almanach 35/2019*. Periodikum des Ernst-Bloch-Zentrums der Stadt Ludwigshafen am Rhein. Bielefeld, 2020.

Assmann, Aleida (2020): *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München.

Beck, Ulrich (2008): *Die Neuvermessung der Ungleichheit unter den Menschen: Soziologische Aufklärung im 21. Jahrhundert*. Eröffnungsvortrag zum Soziologentag >Unsichere Zeiten< am 6. Oktober 2008 in Jena. Frankfurt am Main.

Birn, Ruth Bettina; Finkelstein, Norman (1998): *Eine Nation auf dem Prüfstand. Die Goldhagen-These und die historische Wirklichkeit*. Hildesheim.

Bloch, Ernst (1918): *Geist der Utopie*. Erste Fassung. Faksimile der Ausgabe von 1918. Frankfurt am Main, 1985.

Bloch, Ernst (1921): *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Frankfurt am Main, 1967.

Bloch, Ernst (1930): *Spuren*. Frankfurt am Main, 2018.

Bloch, Ernst (1935): *Erbschaft dieser Zeit*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main, 2016.

Bloch, Ernst (1949): *Subjekt-Objekt*. Erläuterungen zu Hegel. Frankfurt am Main, 1985.

Bloch, Ernst (1952): *Avicenna und die aristotelische Linke*. Leipzig.

Bloch, Ernst (1959): Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 1-32. Frankfurt am Main, 1985.

Bloch, Ernst (1959): Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 33-42. Frankfurt am Main, 1985.

Bloch, Ernst (1959): Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 43-55): Frankfurt am Main, 1985.

Bloch, Ernst (1961) Naturrecht und menschliche Würde. Frankfurt am Main, 1985.

Bloch, Ernst (1963): Tübinger Einleitung in die Philosophie. Frankfurt am Main, 2015.

Bloch, Ernst (1985): Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Band 4. Frankfurt am Main.

Bloch, Jan Robert (1997): Ernst Bloch (1885-1977). In: >Meinetwegen ist die Welt erschaffen<. Das intellektuelle Vermächtnis des deutschsprachigen Judentums. 58 Portraits. Frankfurt am Main; New York, S. 128.

Brand, Ulrich; Wissen, Markus (2017): Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus. München.

Brecht, Bertolt (1955): Der gute Mensch von Sezuan. Frankfurt am Main, 2017.

Broszies, Christoph; Hahn, Henning (Hg.): Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltex te zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus. Berlin, 2010.

Browning, Christopher (1992): Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die >Endlösung< in Polen. Reinbek bei Hamburg, 1997.

Butterwegge, Christoph (2015): Hartz IV und die Folgen. Auf dem Weg in eine andere Republik? Weinheim und Basel.

De Beauvoir, Simone (1949): Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Reinbek bei Hamburg, 1979.

Edenhofer, Ottmar; Jakob, Michael (2019): Klimapolitik. Ziele, Konflikte, Lösungen. München.

Frankfurt , Harry (2007): Sich selbst ernstnehmen. Frankfurt am Main.

Freud, Sigmund (1900): Die Traumdeutung. Studienausgabe Band II. Frankfurt am Main, 1996.

Goldhagen, Daniel Jonah (1996): Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust. Berlin.

Habermas, Jürgen (1998): Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt am Main.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1832-1845): Phänomenologie des Geistes. Werke 3. Frankfurt am Main, 1986.

Heil, Johannes; Erb, Rainer (Hg.): Geschichtswissenschaft und Öffentlichkeit. Der Streit um Daniel J. Goldhagen. Frankfurt am Main, 1998.

Hoebel, Thomas; Knöbl, Wolfgang (2019): Gewalt erklären! Plädoyer für eine entdeckende Prozesssoziologie. Hamburg.

Horkheimer Max (1961): Über das Vorurteil. In: Horkheimer, Max (1972): Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970. Herausgegeben von Werner Brede. Frankfurt am Main.

Horster, Detlev (1987): Bloch zur Einführung. Hamburg, 1991.

Husserl, Edmund (1936): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Hamburg, 1982.

König, Hans-Dieter (1998): Hitler als charismatischer Massenführer. Tiefenhermeneutische Fallrekonstruktion zweier Sequenzen aus Leni Riefenstahls *Triumph des Willens* und ihre sozialisationstheoretische Relevanz. In: König Hans-Dieter (Hg.): Sozialpsychologie des Rechtsextremismus. Frankfurt am Main, S. 41-82.

Kühl, Stefan (2014): Ganz normale Organisationen. Zur Soziologie des Holocaust. Berlin, 2018.

Littell, Jonathan (2006): Die Wohlgesinnten. Berlin.

Longerich, Peter (2008): Heinrich Himmler. Biographie. München, 2010.

Luhmann, Niklas (1984): Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main, 1994.

Mallmann, Klaus-Michael (1997): Vom Fußvolk der >Endlösung<. Ordnungspolizei, Ostkrieg, Judenmord. In: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXVI, 1997, S. 355-391.

Mallmann, Klaus-Michael; Paul, Gerhard (Hg.): Karrieren der Gewalt. Nationalsozialistische Täterbiographien. Darmstadt, 2004.

Marcuse Herbert (1941): Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main, 1990.

Marcuse, Herbert (1964): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Frankfurt am Main, 1988.

Markovits, Andrei S. (2004): Amerika, dich hasst sich's besser. Antiamerikanismus und Antisemitismus in Europa. Hamburg.

Markun, Silvia (1977): Ernst Bloch. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg.

Marx, Karl (1844): Pariser Manuskripte. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. Berlin, 1987.

Marx, Karl (1989): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Marx, Karl; Engels, Friedrich (1989): Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Band 1. Berlin.

Münster, Arno (2004): Ernst Bloch. Eine politische Biographie. Hamburg, 2012.

Rawls, John (1992): Die Idee des politischen Liberalismus. Frankfurt am Main.

Schoeps, Julius (1996): Ein Volk von Mördern? Die Dokumentation zur Goldhagen-Kontroverse um die Rolle der Deutschen im Holocaust. Hamburg.

Stern, Fritz (1984): Der Nationalsozialismus als Versuchung. In: Stern, Fritz; Jonas, Hans (1984): Reflexionen finsterner Zeit. Zwei Vorträge. Tübingen.

Suhr, Martin (2001): Jean-Paul Sartre zur Einführung. Hamburg, 2015.

Taureck, Bernhard H.F. (2000): Nietzsche und der Faschismus. Ein Politikum. Leipzig.

Thiele, Hans-Günther (Hg.): Die Wehrmachtsausstellung. Dokumentation einer Kontroverse. Bremen, 1997.

Weber, Max (1921): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 1980.

Welzer, Harald (2005): Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden. Frankfurt am Main.

Zizek, Slavoj (2017): Der Mut der Hoffnungslosigkeit. Frankfurt am Main, 2018.

## **10. Schlussbetrachtung**

Naomi Klein widerspricht denjenigen Theoretikerinnen und Theoretikern, die uns weismachen wollen, dass alles beim Alten bleiben kann, wenn man durch eine entsprechende CO<sub>2</sub>-Besteuerung die notwendige Decarbonisierung beschleunigt, um die menschengemachte Erderwärmung auf 1,5 Grad zu begrenzen. Sie will dagegen das Ende des ökonomischen Zeitalters des Neoliberalismus einläuten und spricht sich in Anlehnung an Franklin D. Roosevelt für einen „Green New Deal“ aus, in dem die Decarbonisierung nur ein wichtiger Baustein wäre, um den kapitalistischen Raubbau an Mensch und Natur zu beenden. Sie will alle großen Menschheitsprobleme gleichzeitig anpacken und räumt dabei keinem Menschheitsproblem einen Vorrang gegenüber den anderen Menschheitsproblemen ein. Die Opfer des Klimawandels aus „Dritte Welt“-Staaten hätten das Recht darauf, als Klimaflüchtlinge bei den Verursacherinnen und Verursachern des Klimawandels im reichen Norden Asyl gewährt zu bekommen. Das ist nach Klein eine Frage der Gerechtigkeit. Sie bezeichnet das, was sich seit geraumer Zeit auf dem Mittelmeer abspielt, mit Recht als „Klimabarbarei“. Noch besser wäre für sie, die Armut zu bekämpfen und deshalb den unfairen Welthandel zu beenden.<sup>321</sup> Leider hat Klein kein Wirtschaftsmodell, das den Wachstum erzeugenden Kapitalismus transzendieren und dem „Green New Deal“ eine ökonomische Form geben würde. Es steht noch immer kein tragfähiges Modell einer demokratischen, gerechten und ökologischen Weltwirtschaftsordnung zur Verfügung. Dieses Versäumnis ist das größte Problem in Kleins „Green New Deal“. Sie macht sich nicht hinreichend bewusst, dass nicht nur die Ökonomie, sondern auch der westliche Lebensstil geändert werden muss, um den Klimawandel, die Naturzerstörung und das Artensterben zu stoppen. Sie ignoriert weitgehend, dass viele Menschen im Westen ihren Lebensstil nicht ändern wollen und sich weigern, die notwendigen Maßnahmen zur Eindämmung der Erderwärmung politisch zu unterstützen. Diese Einstellungen in weiten Teilen der Bevölkerung darf man als falsches Bewusstsein bezeichnen. Dagegen wird argumentiert, dass es eine Pluralisierung der Lebensstile gibt und dass niemand befugt ist, zu entscheiden, welcher Lebensstil richtiger und welcher falscher ist. Ein gutes Leben darf vor dem Hintergrund der Klimakrise und des Artensterbens sowie der Wiederkehr des Rechtsextremismus jedoch dann ein richtigeres Leben genannt werden, wenn es ökologisch und human ausgerichtet ist. Liest man die Werke der Autorinnen und Autoren, die Gegenstand dieser vier Studien waren, kann man Bilder

<sup>321</sup>Vgl. Klein, 2019.

davon erhalten, was richtigere Lebensweisen sein könnten. Sie alle lehnten den konsumorientierten Lebensstil ab, weil er kein Glück ermöglichen würde. Bedingt durch den Klimawandel wird es nach Klein höchste Zeit, den „Shopping-Kult“ und die Wegwerf-Mentalität zu beenden.<sup>322</sup> Die Quintessenz dieser vier Studien ist ein Verständnis vom richtigen Leben, das ein anderes Leben wäre als es heute üblich ist. An die Stelle des Konsumwahns und des Handy-Ersatzlebens könnte ein Leben in Freiheit, ein Leben in Würde, ein Leben, in dem die Menschen ihr intellektuelles und kreatives Potenzial ausschöpfen könnten und das ihnen persönliches Wachstum ermöglicht, treten. Das sind durchaus attraktive Perspektiven, die noch viel mehr Menschen zu überzeugen vermögen. Nach Marcuse wäre es in einer reifen Gesellschaft möglich, dass der Körper kein Arbeitsinstrument mehr sein muss und befreit werden kann. Die Erfüllung der Grundbedürfnisse des Menschen wäre in einem richtigen Leben gewährleistet (ein asketisches Leben würde auf einer freien Wahl beruhen). In einem richtigen Leben würden die Menschen Achtung vor der Natur entwickeln und mit ihr in Einklang leben. Das alles setzt andere gesellschaftliche Verhältnisse voraus. Es ist jedoch erstaunlich, was Menschen, wie z.B. de Beauvoir und Sartre, erreichen können, wenn sie ihre *Frucht vor der Freiheit* überwinden und den Mut aufbringen, ein Leben in Freiheit zu wählen. Nach dem Fall der Mauer hat die Majorität der Menschen in Ost und West verlernt, sich für vernünftige gesellschaftliche Ziele einzusetzen. Es ist unverantwortlich, nur in der Gegenwart zu leben und sich nicht um die Zukunft der Menschheit zu kümmern. Die Wiederentdeckung der Zukunft erscheint als eine Voraussetzung dafür, die großen Menschheitsprobleme zu bewältigen. Wir sind in der Klimakrise genötigt, uns zu fragen, in was für einer Gesellschaft wir künftig leben wollen (Margaret Atwood). Die Fehler der Vergangenheit können am ehesten durch Erinnerung vermieden werden. In einem richtigen Leben setzen sich die Menschen mit der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft auseinander. Noch ist die Zukunft der Menschheit und des Planeten offen. Wir haben noch einige Jahre die Chance, drohendes Unheil abzuwenden. In einem richtigen Leben würde diese Chance ergriffen werden. In der Schülerinnen- und Schüler-Bewegung *Fridays For Future* steckt so viel vernünftiges Potenzial, dass man nicht ganz hoffnungslos zu sein braucht. Schließen wir uns den Schülerinnen und Schülern an!

<sup>322</sup>Vgl. Klein, 2019, S. 101-103.



Als Allerletztes wird die beunruhigende Frage gestellt, inwieweit die Unterscheidung von richtigerem und falschem Leben politisch missbraucht werden kann. In einer Demokratie hat der Staat nicht das Recht, Bürgerinnen und Bürgern vorzuschreiben, wie sie zu leben haben. In einer Demokratie haben Bürgerinnen und Bürger die Freiheit, falsch zu leben, wenn sie sich dabei an die Gesetze halten. Wenn sich jemand zu Tode trinken will, dann kann der Staat ihn nicht davon abhalten. Wenn jemand seine Lebenszeit mit sinnlosen Tätigkeiten, wie z.B. Computer-Kriegsspiele, vergeuden will, darf ihm das niemand verbieten. Selbst wenn ein Bürger in die AfD eintritt und sich dort engagiert, muss der Staat ihn dulden, solange er nicht verfassungsfeindliche Parolen propagiert. Nur in Diktaturen kann die Regierung Vorschriften über die Lebensführung der Einwohnerinnen und Einwohner machen. In einer Diktatur kann der Staat festlegen, was richtiges und falsches Leben ist und falsches Leben verbieten. Doch eine Definition vom richtigen Leben in einer Diktatur unterscheidet sich a priori vom Verständnis eines richtigeren Lebens, wie es hier entwickelt wurde. Ein richtigeres Leben, wie es hier vorgeschlagen wird, ist in einer Diktatur nahezu unmöglich, d.h. dass richtigere Lebensweisen auf demokratische Verhältnisse angewiesen sind. Es kann dennoch Fälle geben, in denen sich der demokratische Staat in die Lebensführung der Bürgerinnen und Bürger einmischen muss. Die Corona-Krise wäre ein solches Beispiel. Die Grundrechte müssen in diesem Beispiel zum Schutz der Bürgerinnen und Bürger zeitweilig eingeschränkt werden. Vor dem Hintergrund des Klimawandels, der globalen Naturzerstörung und des Artensterbens muss der Staat ebenfalls in die Lebensführung der Bürgerinnen und Bürger eingreifen. Es wird beispielsweise notwendig werden, Kraftfahrzeuge mit Brennstoffmotoren vom Markt zu nehmen und deren Benutzung zu verbieten. Regierungen können aufgrund unpopulärer Maßnahmen abgewählt werden. Daher lohnt es sich, für richtigere Lebensweisen mit Argumenten zu streiten. Dies ist aber noch immer nicht das Fazit. In der Unterscheidung von richtigerem und falschem Leben werden bestimmte Lebensstile bevorzugt und andere abgelehnt. Auf diese Weise werden verschiedene Lebensweisen hierarchisiert. Dies ist aber ein undemokratischer Gedanke. In einer Demokratie kann jede und jeder nach ihrer bzw. seiner Fassung selig werden. Das Resümee dieser vier Studien ist das Infragestellen alles bisher Gesagten. Soll in einer demokratischen Philosophie ohne die Unterscheidung von richtigerem und falschem Leben ausgekommen werden? Die vier Studien über radikale Humanistinnen und Humanisten aus dem 20. Jahrhundert

enden mit dem Zweifel. Soll deshalb auf eine Publikation dieser vier Studien verzichtet werden? Nein, sie sollen aber als Streitschrift gelesen werden.











